

Anthropologie.

Anthropologie.

Die Lehre von der menschlichen Seele.

Neubegründet

auf naturwissenschaftlichem Wege

für

Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1860.

Seinem theuern Sohne

Carl Eduard Fichte,

der Medicin, Chirurgie und Geburtshülfe Doctor,

gewidmet.

Gleichwie Cicero das Buch von den Pflichten als geeignetstes Weihgeschenk an seinen Sohn Marcus richtete, um dessen Inhalt dadurch vorzugsweise ihm zu empfehlen: so sei in gleichem Sinne und in ähnlicher Absicht dies Werk vor allen andern Dir dargebracht, mein theurer Sohn! Du bist Arzt und Naturforscher; Deine wissenschaftliche Bildung hat Dich gewöhnt, vor allem nach klarer Einsicht zu streben und diese allein entscheiden zu lassen in den wichtigsten Fragen des Wissens und des Lebens. Nun ist jedoch, wie Du weisst, der böse Wahn in den weitesten Kreisen der Bildung verbreitet, dass zwischen freier Forschung und Glauben ein unversöhnlicher Zwiespalt bestehe, dass jene mit Unbedingtheit verfolgt den letztern zerstöre, dass man daher, um diesen zu bewahren, ihn sorgfältig abhalten müsse von den Beleuchtungen des Wissens. Fürwahr, verhielte es sich also mit dem Menschen, bliebe ein nie zu vertilgender Widerstreit der letzte Ertrag seines Ringens nach Wahrheit, sein Los wäre ein tief unseliges zu nennen!

Zwar hat auf sehr unerwartete Weise der Sensualismus neuerdings jenem vermeintlichen Zwiespalte ein Ende zu machen gesucht, indem er mit unglaublicher Keckheit sein Panier als das der ausschliesslichen Wissenschaft erhebend, des besten Willens war, die Idealität jedes Glaubensgehalts

für ein Vorurtheil geistig Unmündiger zu erklären. Die gerechte Strafe dieser Selbstverblendung ist ihm auf dem Fusse gefolgt: seine gänzliche wissenschaftliche Ohnmacht schon auf dem ihm zuständigen Gebiete konnte ihm nachgewiesen werden. Zwar hast Du selbst jene sensualistischen Irrthümer niemals getheilt; davor bewahrten Dich schon Deine philosophischen Studien. Dennoch muss es Dir und jedem, der sich auf gleichem Standpunkte befindet, erwünscht sein, die Gründe vollständig dargestellt zu sehen, durch welche eine entgegengesetzte, ideale Weltansicht behaupten darf, auch den wahren Schlüssel für die verwickelten physiologischen Probleme zu besitzen. So gestehe ich, dass bei Abfassung des nachfolgenden Werkes mich wesentlich die Betrachtung leitete, Dir und andern jüngern Forschern, welche sich in ähnlichen Bildungsconflicten befinden, aber noch Unbefangenheit des Urtheils sich erhalten haben, einen Dienst zu erweisen und Dich, wie sie, zur Mitwirkung an dem grossen Kampfe der wahren Wissenschaft wider die erlogene anzufeuern. Denn sicherlich empfinden wir alle, dass kein höheres Gut des Lebens gefunden werde, als die gesicherte Harmonie des Geistes, in der die grossen Hoffnungen der Menschheit, durch freies Denken erwahrt, immer gewisser hervorstrahlen und auch den Willen mit immer neuer Begeisterung und gesteigerter sittlicher Energie zu beseelen vermögen!

Vorrede zur ersten Auflage.

Bei gegenwärtigem Werke*) bitten wir den geneigten Leser, nichts erwarten zu wollen, was den gewöhnlichen Anforderungen an ein „Lehrbuch" oder vollends an eine „speculative" Theorie entspräche. Vielmehr ist dasselbe, wie schon seine Aufschrift es ankündigt, eine naturwissenschaftliche Untersuchung über das menschliche Seelenwesen, und seine Absicht lässt sich am besten aussprechen, wenn wir mit Erinnerung an den Titel eines Kant'schen Werkes es als „Prolegomena zu jeder künftigen wissenschaftlichen Anthropologie" bezeichnen. Daher setzt es für sich keinerlei allgemeine Principien voraus, noch bedient es sich einer fertigen philosophischen Kunstsprache, sondern auf dem langsamen Wege analytischer, mit Kritik durchflochtener Erforschung der Thatsachen sucht es dies alles erst festzustellen.

Eine solche, zwar nicht eigentliche Popularität erstrebende, wohl aber im Sachlichen gänzlich voraussetzungslose Vortragsweise schien nun zugleich geeignet, nicht nur die Fachgenossen und eigentlichen Forscher, sondern auch jeden „wissenschaftlich Gebildeten" zu diesen Untersuchungen

*) Es kann als ein selbständig für sich bestehendes betrachtet werden. Doch bezieht es sich seinem innern Verhältniss nach zugleich auf eine zweite Abtheilung, die unter dem Titel: „Psychologie, die Lehre vom menschlichen Bewusstsein", später erscheinen wird.

einzuladen. Wenigstens glauben wir, dass auch dem letztern nirgends sich erhebliche Schwierigkeiten des Verständnisses bieten werden, sofern er nur die Fähigkeit mitbringt, den alten, ihm angelernten Meinungen vorerst zu entsagen, und die Geduld, im allmählichen Fortgange einer vielverschlungenen Untersuchung seine Ansicht neu sich zu bilden. Denn eigentlich ist es nur ein einziger Grundgedanke, welchen das nachfolgende Werk von allen Seiten beleuchtet und im weitern Fortschreiten immer bestimmter hervortreten lässt, bis er endlich als das einzig übrigbleibende Resultat der Wahrheit stehen bleibt. Keine einzelne Thatsache, auf die wir uns berufen, keine einzelne Folgerung, die wir aus ihr ziehen, hat daher Bedeutung für sich selbst; sondern, wie alle sich gegenseitig stützen und rechtfertigen, so begründen sie gemeinsam das Endergebniss, welches auf allen ruht, aber auch umgekehrt für alles Einzelne das letzte erklärende Wort enthält.

Und so müssen wir auch unsern Beurtheilern, besonders den gegnerischen, die Bedingung entgegenhalten, entweder alles zu widerlegen, d. h. die Masse der hier gebotenen, so verschiedenartigen Thatsachen aus einem andern Principe zu erklären, als wie wir es gethan, oder der ganzen Sache fern zu bleiben. Mit dem Bemängeln oder Bezweifeln des Einzelnen, welches in seinem Zusammenhange erst Bedeutung und Begreiflichkeit erhält, ist es hier nicht gethan. Denn im übrigen wird uns der Kenner dieses Untersuchungsgebiets wol zugestehen, dass wir, was das Thatsächliche betrifft, von einzelnen für unsere Grundansicht sprechenden Erscheinungen noch viel mehr hätten anführen, was die Beweisführung anbelangt, die einzelnen Folgerungen nicht selten weit zwingender und entschiedener formuliren können. Es ist mit Absicht unterblieben; wir wollten nicht in Sachwalterart, wie jetzt so häufig auch in wissenschaftlichen Dingen geschieht, durch imponirende Behauptungen bestechen, sondern langsam, aber desto nach-

haltiger überzeugen. Denn wirklich trauen wir der hier vorgetragenen Ansicht die innere Kraft zu, dass sie auch im schlichtesten Gewande eines tief überzeugenden Eindrucks, einer geheim zwingenden Gewalt nicht entbehre.

Dennoch sei von der andern Seite nicht verhehlt, dass der Grundgedanke des nachfolgenden Werkes der gewöhnlichen Denkweise stets etwas Paradoxes, Schwerzugängliches behalten müsse, weil er gerade dasjenige verneint, worin jene ihren eigentlichen Halt und die Quelle ihrer Gewissheit findet. Die Verleugnung der Sinnenwelt, als von durchaus nur phänomenalem Charakter, die Behauptung eines jenseitigen Lebens der Seele gerade innerhalb ihrer gegenwärtigen, diesseitigen Lebensform, der Satz, dass alles Reale, auch das vermeintlich natürliche, nur unsichtbarer, unsinnlicher Beschaffenheit sei; diese Wahrheiten, wie streng beweisbar oder auch wirklich erwiesen sie seien, nicht nur auf dem Boden der Psychologie oder Metaphysik, sondern ganz ebenso auf dem der Physik, — sie werden doch niemals an die Stelle der natürlichen Ansicht treten können, eben weil diese ganz und durchaus nur im sinnlichen Bewusstsein wurzelt. Sie bleiben der Wissenschaft vorbehalten in völlig analoger Art, wie auch von der Astronomie die gemeine Vorstellung von der Bewegung der Sonne um die Erde geradezu umgekehrt wird, ohne dennoch die sinnliche Erscheinung selber zerstören zu können, welche sie vielmehr, als nothwendigen Schein eben, aufzuweisen sich begnügt. Genau dasselbe geschieht im vorliegenden Falle. Die sinnliche Ansicht der Dinge wird in ihrer Wahrheit vernichtet, in ihrem unwillkürlichen Scheine dagegen vollständig erklärt; denn auch diese kann zwar verlangen, in ihrer factischen Beschaffenheit erschöpfend begründet zu werden, nicht aber ihre eigene Auffassung der Dinge als die letzte, massgebende Wahrheit anerkannt zu sehen.

Für diesen Bildungsstandpunkt jedoch, wenn er zum festbegründeten Resultate der Wissenschaft sich nicht auf-

zuschwingen vermag, bleibt in der That nichts übrig, um der tiefern Ergebnisse jener Wahrheit theilhaft zu werden, als an den Inhalt des Glaubens sich zu halten, nicht zwar des subjectiven, gefühlsseligen, eigentlich aber inhaltslosen, sondern des objectiven, durch die welthistorische Entwickelung der Religion bewährten. Es ist die grosse Lehre vom „Himmelreich", als dem einzig wahren Leben des Menschen, die ganz nur dasselbe behauptet von der innern Nichtigkeit des Sinnendaseins, die aber zugleich einen ganz andern Beweis davon führt, als jenen blos theoretischen; denn weit mehr noch verleiht sie zugleich weltüberwindende Kräfte, um innerhalb jener Scheinexistenz das eigentliche Leben des Geistes zu gewinnen und thatkräftig zu üben. Aber auch jene hohe und ernste Wahrheit, welche nur der Gipfel und Lichtpunkt desjenigen ist, dessen allgemeine Begründung unsere Lehre bietet, auch sie legt man sich mit dem gewöhnlichen Euphemismus zurecht, den alle „Glaubensartikel" sich gefallen lassen müssen. Theoretisch Ernst mit ihr zu machen, bis in ihre tiefsten Consequenzen zurückzugehen, fällt ohnehin niemand ein, wenn er auch ihre praktische Wahrheit in Zweifel zu ziehen sich nicht getraut.

Aus allem diesen folgt freilich, dass eine also beschaffene Weltansicht nur auf ein sehr bescheidenes Mass von Empfänglichkeit in der Gegenwart sich Rechnung machen darf; denn sie zerstört gerade jene Welt, deren man sich als des Gewissesten erfreut und die den meisten die eigentliche Wahrheit ist für Wissenschaft und für Leben. Dennoch wäre es eine sehr falsche, ja heuchlerische Bescheidenheit, wenn wir um deswillen jenes Hauptergebniss unsers Werkes nur für unsere unmassgebliche Meinung oder für eine der möglichen Hypothesen neben den andern seither geltenden ausgeben wollten. Wir haben eine bessere Zuversicht zu demselben: wir denken in der That mit ihm den bisherigen schwankenden Hypothesen ein Ende gemacht, den festen Boden der Gewissheit erreicht zu haben. Nicht

als wenn wir diese Lehre für eine neue Entdeckung oder als unser besonderes Eigenthum auszugeben gedächten; vielmehr ist sie die allerälteste der Menschheit, ja völlig unaustilgbar in ihr, weil alles, was jemals von religiöser Evidenz, von wissenschaftlichem Tiefsinn, von Begeisterung der Poesie, von weltumschaffendem Heroismus in der Geschichte aufgetreten, einzig in jener Wahrheit seinen letzten Grund wie seine innere Erklärbarkeit findet. Wol aber dürfen wir die hier gegebene Begründung als eine neue bezeichnen und, weil sie auf der grössten Breite der Thatsachen beruht, auch als eine erschöpfende, die keinen Zweifel und keine Ausrede mehr übrig lässt.

Durch die hier gewählte Form der Untersuchung wird nun auch der Plan und die Anordnung des gegenwärtigen Werkes, wie wir meinen, vollkommen motivirt. Doch sei uns gestattet, darüber noch ein Wort zu sagen, weil wir die Ahnung haben, dass nicht jeglichem Leser sogleich die Orientirung über den innern Zusammenhang des Ganzen geläufig sein werde.

Wir mussten (im ersten Buche) in einer „kritischen Geschichte der bisherigen Seelenlehre", die zwar nicht literarisch vollständig, aber wissenschaftlich erschöpfend die bisher herrschenden psychologischen Haupttheorien zu charakterisiren sucht, die relative Berechtigung einer jeden, aber zugleich auch im Gesammtresultate einen Grundmangel geltend machen, der, wenn er ausgefüllt wird, zugleich jenen einseitigen Auffassungen erst zur innern Orientirung und eigenen Berichtigung verhelfen kann.

In den bisherigen Theorien begegnet uns nämlich ein doppelter Gegensatz und ein immer wiederkehrender, in unzählbaren Schattirungen sich fortsetzender Kampf: — einestheils auf dem empirischen Standpunkt zwischen der spiritualistischen und realistischen Auffassung des Seelenwesens, andererseits, wenn es mehr dem metaphysischen Principe gilt, zwischen dem Monismus und Individualismus.

Jede derselben findet im Thatsächlichen des Seelenwesens ein berechtigtes Moment, aber für sich allein wird es zu einer ungenügenden Abstraction und endet so in Widersprüchen. Hier tritt nun im Verlaufe unserer kritischen Untersuchung die Nachweisung auf, dass die realistisch-antidualistische Ansicht in überwiegendem Rechte sei, nicht aber ohne den wahren Sinn und Werth der gegnerischen Lehre, des Spiritualismus, in ihren Begriff aufzunehmen. Der Mensch ist nach Leib und Seele nur der untheilbar Eine; aber diese reale Einheit liegt allein in seinem Geiste, seinem übersinnlichen, idealen Wesen.

Ebenso von der andern Seite: wir müssen dem Individualismus den Sieg zuerkennen, aber nur also, dass dabei der tiefern Wahrheit des Monismus volle Rechnung getragen werde. Die Menschenseele ist aufs vollständigste Einzelindividuum und Eigenpersönlichkeit; aber um dies gerade sein zu können, muss sie getragen und durchhaucht sein von der Einheit des ewigen Geistes. Jeder dieser Standpunkte wird das Correctiv des andern; denn auch nur unter der Bedingung, dass der Monismus sich zum Individualismus entfaltet (wie er dies vermöge, hat eben unser Werk zu zeigen), wird er selber von seiner unwahren, abstracten, nur pantheistischen Gestalt befreit.

Um nun diesem einzig gründlichen und wahrhaft erschöpfenden Gedanken nicht blos wie bisher die ungenügende Rolle einer vielleicht geistvollen oder plausibeln, an sich aber ungewissen Hypothese angewiesen zu sehen, um ihn zum Range einer streng erwiesenen Wahrheit zu erheben, — deshalb musste der Weg einer erschöpfenden Induction eingeschlagen und das Doppelte gezeigt werden: gleichwie jener Begriff von der Seele das nothwendige Resultat sei, welches aus der Kritik der bisherigen psychologischen Theorien sich ergebe, eben also erweise er sich auch als das einzig genügende Erklärungsprincip für die Fülle der Erscheinungen, von den untersten und allgemeinsten bis zu

den höchsten, vereinzeltsten und bisher räthselhaftesten hinauf, welche das reiche Seelenleben des Menschen uns darbietet. Diesem Erfahrungsbeweise sind die übrigen Theile des Werkes gewidmet, welche in sich ein ebenso geschlossenes Ganzes bilden, wie dies von dem kritischen Theile gilt.

In dieser Rücksicht möge auch nicht als ein überflüssiger Auswuchs beurtheilt werden, was wir (im zweiten Buche) über das Wesen und den Grund der Raumerfüllung nachzuweisen suchen. Wenn die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Leiblichkeit erhoben wird, kann die allgemeinere Untersuchung nicht umgangen werden, was überhaupt der Grund aller Leiblichkeit und Raumerfüllung sei. Aber diese Frage hat ausserdem noch einen viel allgemeinern Charakter. Der in allen Gebieten der Wissenschaft herrschende Sensualismus kann nur dadurch mit der Wurzel vertilgt werden, wenn ihm klärlich gezeigt wird, wie die realen Wesen, welche den Körpererscheinungen zu Grunde liegen, selber durchaus unsinnlicher und unsichtbarer Natur sind. Der Spiritualismus andererseits kann erst dann sein dualistisches Vorurtheil aufgeben, der idealen Seelensubstanz eben damit die Raumexistenz abzusprechen, wenn ihm nachgewiesen wird, dass die realen Wesen, welche die Körperphänomene bilden, nicht minder ideal und seelenhaft, kurz *ejusdem generis* seien mit den realen Substanzen, welche als Seelen und welche als Geister bezeichnet werden müssen; wie überhaupt nirgends und in keiner Weise ein Gegensatz, sondern nur eine Abstufung derselben Vollkommenheiten unter den Weltwesen stattfindet.

Ja, diese Frage ist nicht blos die der Schule, sie betrifft unsere gesammte gegenwärtige Bildung. Die letztere ruht mit der wissenschaftlichen Begründung ihrer wichtigsten ethisch-religiösen Wahrheiten durchaus auf einer dualistischen Weltanschauung, auf der Vorstellung eines Gegensatzes von „Geist“ und „Materie“. Wird diese er-

schüttert, so scheinen auch jene Wahrheiten in Gefahr zu gerathen. Zu diesem Angriffe rüstet sich nun die gegenwärtige Wissenschaft von allen Seiten auf das ernstlichste: die Unbegreiflichkeiten und Widersprüche, in welche jede dualistische Ansicht nothgedrungen sich hineinarbeitet, werden schonungslos aufgedeckt und zur Begründung des Materialismus verwendet. Was endlich das Allerschlimmste bleibt, die alten spiritualistischen Voraussetzungen sind selber durchaus unfähig, den Kampf mit jenem Gegner aufzunehmen und zu einem sieghaften Ende zu führen. Daher bedarf es, eben zur dauernden Rettung jener höhern Wahrheiten, einer gänzlichen Umbildung der gesammten Vorstellungsweise, welche die „Materie“ dem Geiste entgegensetzt und, wenn dieser Gegensatz in Trümmern fällt, nur allzu geneigt ist, die Materie als das einzig Reale zurückzubehalten. So ist der alte Spiritualismus aufs eigentlichste unter uns zum Vorgänger und indirecten Beförderer materialistischer Denkweise geworden.

Diesen Unzulänglichkeiten meinen wir nun durch die nachfolgenden Untersuchungen ein Ende gemacht zu haben. Jenem gefürchteten Popanz einer „ewigen Materie“ wird darin auf den Grund geleuchtet und nachgewiesen, dass sie durchaus nur der Scheinwelt angehöre, nur Phänomen sei einer Wechseldurchdringung unsinnlicher, qualitativ einfacher Wesen. Der principielle Irrthum namentlich wird bekämpft, welcher der mechanischen Atomistik zu Grunde liegt, alle qualitativen Unterschiede der Körper auf blos quantitative (Form- oder Gestalt-) Gegensätze zurückzuführen. Umgekehrt vielmehr wird durchgreifend gezeigt, dass alles Quantitative, alle Form und Raumgestalt lediglich unmittelbarer Ausdruck eines Qualitativen und Realen sei, das seine Raumgestalt und Raumwirkung eben ursprünglich in sich trägt. Auch glauben wir diese Theorie bis zu dem Punkte geführt zu haben, wo die empirischen Resultate der Physik und Chemie ganz von selbst sich anschliessen,

sodass diese Principien durch die weiterschreitende Empirie zwar eigene Erweiterung und reichhaltigere Durchführung empfangen können, nicht aber in ihrer Grundlage aufgehoben werden dürften, eben weil sie nichts anderes sind als das in den allgemeinen Begriffsausdruck erhobene Gesammtresultat der bisherigen Erfahrungen.

Aus allen diesen Gründen haben wir auch nicht für nöthig gehalten, dem gerade jetzt mit so grossem Eifer geführten Kampfe zwischen dem Materialismus und seinen Gegnern eine besondere, ins Einzelne eingehende Aufmerksamkeit zu widmen. Er erledigt sich von selbst, wenn man dem Inhalte dieses Werkes einige Erwägung zuwenden will. Ohnehin können wir der erneuerten Auflehnung des Materialismus gegen die höhern Interessen der Menschheit nur eine sehr ephemere Bedeutung zugestehen, während die Kraft seiner wissenschaftlichen Gründe vollends gleich Null ist. Die darauf gegründeten Ausfälle wider Religion und Moral sind so geistlos und kümmerlich, sie sind zugleich ihrem Inhalte nach nur die abgeschwächten Reminiscenzen weit stärkerer und geschickterer Angriffe des frühern französischen Sensualismus, dass es völlig undenkbar bleibt, die schon besser orientirte allgemeine Bildung werde sich auf die Dauer dadurch irre machen lassen. Vom höhern Standpunkte dieser Bildung vielmehr könnte man sich freuen, jene wichtigen Fragen überhaupt in weitern Kreisen zur Sprache gebracht zu sehen, indem dabei der endliche Sieg der Wahrheit und Gründlichkeit nicht zweifelhaft ist.

Bedenklicher dagegen, gestehen wir es offen, scheint uns das Verhältniss, in welches sich ein grosser Theil des Publikums zu jenem Streite gesetzt hat. Derselbe wünscht lebhaft und mit vollem Interesse die gründliche Widerlegung des Materialismus; zugleich will er sich selbst davon überzeugen, — ein Recht, welches wir an sich ihm bereitwillig zugestehen. Dennoch ruft man uns dort von allen Seiten zu: Verhandelt darüber in leichtfasslicher,

„populärer“ Weise, wie eure Gegner es thun! Seid erschöpfend und kurz zugleich; überzeugt uns gründlich, aber muthet uns kein systematisches Denken an, entschlagt euch überhaupt aller „Schulbegriffe“!

Der Widerspruch solcher Anmuthungen liegt wol am Tage. Nur dadurch kommen die materialistisch-sensualistischen Vorstellungen zu Stande, dass man das sinnlich Gegebene schon für das Letzte hält, d. h. dass man nicht denkt über dasselbe und so zu seinem wahren Grunde sich erhebt. Wie anders nun will man dieselben widerlegen, als indem man das dort Unterlassene nachholt, indem man den Sensualismus nöthigt, jene ihm letzten Phänomene denkend zu durchdringen? Wie anders daher will man auch die Andern, Lehrbedürftigen eines Bessern überzeugen, als nur dadurch, dass man sie auffordert, an jener Denkoperation theilzunehmen? Nicht blos früher, sondern aus Veranlassung des gegenwärtigen Streits ist mehr als ein vorzügliches Werk gegen den Materialismus erschienen, welches ihn aufs erschöpfendste beleuchtet und keinen Schlupfwinkel des Entfliehens ihm übrig lässt. *) Dennoch hemmt man

*) Schon in einem frühern kritischen Aufsatze meiner „Zeitschrift für Philosophie“ (1853, XXIII, 141 fg.: „Uebersicht der philosophischen Literatur: erneuerter Sensualismus“) machte ich einige tüchtige Werke namhaft, welche von den verschiedensten Standpunkten aus jenen Irrthümern entgegentraten. Aber auch in Bezug auf den neuerdings ausgebrochenen Vogt-Wagner'schen Streit hat die augsburger „Allgemeine Zeitung“ eine Reihe von Aufsätzen gebracht, welche die höchste Beachtung verdienen. Namentlich einer ist auszuzeichnen, in dem aufs treffendste gezeigt wurde, wie der Materialismus nur der entgegengesetzte Pol, darum aber seinem innersten Grunde nach verwandt sei jener unwissenschaftlichen Hyperorthodoxie einzelner Zeloten, indem beide gleich bildungs- und vernunftfeindlich nur einseitig beschränkte Glaubensartikel uns aufzunöthigen suchen, von denen die besonnene Wissenschaft eben befreit. Beide aber seien die nothwendigen Folgen jener Willkür und Verwilderung des Denkens, welche als die sichersten Zeichen des Verfalls der Wissenschaft sich ankündigen. Dies sind gewichtige Worte, denen wir als Warnungsruf nach mehr als einer Seite hin Beherzigung wünschen! — Von grössern jüngst erschienenen Werken in Bezug auf diesen Streit müssen wir beson-

sogleich die in ihnen liegende Wirkung, wenn sonst wohlwollende Beurtheiler ihnen nachsagen, sie entbehrten der

---

ders zwei auszeichnen, und da sie den hier vertretenen Ansichten verwandt sind, dürfen wir uns sogar auf ihren Inhalt ausdrücklich berufen. Es sind die Schriften von J. Schaller: „Leib und Seele, zur Aufklärung über Köhlerglauben und Wissenschaft" (Weimar 1855), und von Fr. Fabri: „Briefe gegen den Materialismus" (Stuttgart 1856). Das erstgenannte Werk müssen wir ein Muster wissenschaftlicher Polemik nennen, eben weil es mit solcher Ausdauer, Gelassenheit und Klarheit alle Voraussetzungen des Materialismus der Reihe nach analysirt und aufs eingehendste nachweist, wie weit seine Prämissen reichen, was ihnen dagegen schlechthin jenseitig und unerklärbar bleiben müsse, die Erscheinungen des Lebens nämlich und vollends die des Bewusstseins. Dennoch hat diese Schrift gerade der Vorwurf getroffen, dass sie nicht „populär" genug sei, dass man ganz anderer Mittel bedürfe, um nichtphilosophische Leser zu überzeugen. Wir müssen dagegen dem Verfasser die Selbstenthaltung nachrühmen, dass er in keiner Weise vom Standpunkt eines philosophischen Systems, sondern einzig nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens gegen den Materialismus disputirt. Diese Gesetze sind es doch ohne Zweifel, die auch einem populären Vortrag allein seinen Halt geben können, soll er überhaupt überzeugend sein. Wir erachten vielmehr für den wahren Erfolg des Schaller'schen Werkes, dass nach dem Rechte der Wissenschaft — und auch hier auf den Rechtsweg zu halten ist unerlasslich — kein Sensualist eher den Mund aufthun dürfe, um im alten Texte weiter zu reden, als bis er die Schaller'schen Gründe widerlegt habe; — welche Bedingung, da er sie wol unerfüllt lassen wird, ihn als einen gründlich Ueberführten fortan zu ewigem Stillschweigen verurtheilen würde.

In anderer Richtung scheint mir die Schrift von Fabri auszuzeichnen. Sie bietet *fermenta cognitionis* der reichsten Art, indem sie über den unmittelbar verhandelten Gegenstand hinaus auf eine höhere speculative Weltansicht hinweist, in welcher jene dürftigen Irrthümer erst völlig sich auflösen und wie Schatten verschwinden können. Namentlich einem allgemein verbreiteten und fast bis zur Hartnäckigkeit gesteigerten Irrwahne gilt der Kampf. Man hält das Wissen dem Glauben in solcher Art entgegen, als wenn beide widerstreitende Bewusstseinsstandpunkte wären, als wenn insbesondere das Wissen den Glauben zu ersetzen, an seine Stelle zu treten bestimmt wäre. Jedes „Wissen", freie Erkennen und Verstehen in jeder Region gründet sich auf „Glauben", auf eine eigenthümliche Erfahrung und unmittelbare Ueberzeugung vom Dasein eines Objectiven und Wirklichen, welches nunmehr das dazutretende Wissen aus seinen Gründen zu begreifen und in seiner Wahrheit zu erkennen hat. Das dazutretende Wissen erleuchtet den Glauben, mit nichten verdrängt es ihn. Eben also beruht der Glaube im engern Sinne auf eigenthümlicher, „religiöser" Erfahrung; aber nicht auf vereinzelten, hier und da zusammenhangslos auftauchenden Erlebnissen, sondern auf einem welthistorisch

nöthigen Popularität! Wir gestehen, hierin eine principielle Unklarheit zu finden; denn über keinen Begriff sind schwankendere und unrichtigere Vorstellungen im Umlauf, als über den sehr edeln und hochstehenden wahrhafter Popularität. Populär sein kann und darf durchaus nur heissen: gründlich gedachte oder wenigstens zutreffende Wahrheiten in klarer Sprache darlegen. Wem dergleichen nicht eingeht, der muss sich selber die Schuld zurechnen, dass ein an sich populäres Werk ihm nicht populär geworden. Wer überhaupt endlich die ernste Wahrheit ohne Anstrengung, rein dilettantisch glaubt an sich bringen zu können, dem muss man erlauben, sie unberührt zu lassen. Ueberhaupt aber ist zu erinnern, dass die gemeinhin sogenannten populären Darstellungen wissenschaftlicher Gegenstände in Wahr-

---

sich vertiefenden Processe von Erleuchtungen, die mit tiefer Consequenz und Einmüthigkeit ineinander greifen; und auch hier liegt eine reichhaltige, tiefbedeutungsvolle Objectivität vor, zu der das Wissen gleichfalls nur wie zu jeder andern Thatsächlichkeit sich verhalten kann, nämlich receptiv, sie in ihrer Eigenthümlichkeit erforschend und erklärend. Mögen wir noch weit davon entfernt sein, dass beide Hälften sich deckten, dass der Glaubensinhalt Eigenthum freien Erkennens geworden wäre: so würde es doch völlig sinnlos sein, das Wissen an seine Stelle zu setzen, indem jenes vielmehr dadurch zu einem leeren, objectlosen Wissen gemacht würde. So zeigt nun auch unser Verfasser aufs erschöpfendste, wie es bei dem bisherigen Gegensatze zwischen Glauben und Wissen gar nicht um einen Kampf des Wissens mit dem Glauben, sondern lediglich um einen Kampf des religiösen Wissens mit dem irreligiösen Wissen sich handelt. Jenes allein ist in der Form consequent, nach seinem Inhalte vollständig; denn den Glaubensinhalt in seiner Eigenthümlichkeit und in seinen innern Bedingungen unerklärt zu lassen, muss, statt vermeintlicher Starkherzigkeit oder Tiefe, vielmehr für Oberflächlichkeit und Zaghaftigkeit der Wissenschaft gehalten werden. Nur dann hat die Philosophie den Bereich ihrer Aufgaben vollständig gelöst, wenn sie jene mächtige weltgeschichtliche Thatsache der „Offenbarung" vollständig verstanden. Dies ist aber, wie jedermann sieht, nicht möglich, ohne gründliche psychologische Studien vorausgehen zu lassen. Und so sei uns gestattet, bei dieser Gelegenheit zu bemerken, dass die nachfolgende „Anthropologie" auch für jene grosse Aufgabe einen wissenschaftlichen Beitrag zu liefern bestimmt ist, indem sie in der Gesammtentwickelung des Geistes das Organ und die Bewusstseinsform aufweist, in der allein eine solche religiöse Erfahrung an den Menschen zu gelangen vermag.

heit als sehr unpopulär erscheinen müssen, weil sie zu allermeist ungründlich sind, weil sie Popularität mit Oberflächlichkeit verwechseln. Und so geht der Beifall, den sie finden, mit ihrer Verderblichkeit Hand in Hand; denn sie sind es gerade, welche jegliches Halbwissen befördern und daran gewöhnen, auch in der Wissenschaft mit halben oder unklaren Resultaten sich genugzuthun, endlich daher mit der gründlichen Wissenschaft auch die echte Popularität in Vergessenheit zu bringen. So ist auch der herrschende Materialismus das treffendste Abbild dieser Bestrebungen; denn alles Ernstes darf man behaupten, dass er das Unpopulärste von der Welt sei, eben weil er mit lauter Scheingründen streitet und in keinem Punkte eine klare, stichhaltende Ueberzeugung zu gewähren vermag.

Dennoch bleibt uns, trotz dieser bedenklichen Erfahrungen, im Grossen und Ganzen eine bessere Hoffnung von unserm Volke. Den Deutschen kann auf die Dauer der Trieb der Gründlichkeit, der Geist des Ernstes und der echten Wissenschaft nicht verloren gehen; ja selbst in jenem Irrthume vorübergehender Verseichtigung lässt er sich noch erkennen. Sind es doch nur die immer wiederkehrenden Versuche unserer Bildung, die blosse Form des Geglaubten abzustreifen und das Kleinod unerschütterlicher Vernunftüberzeugung aus dem Kampfe davonzutragen.

Und so übergeben wir das gegenwärtige Werk dennoch mit einiger Zuversicht der Oeffentlichkeit; möge es auch in weitern Kreisen die Nebel und Vorurtheile zerstreuen helfen, mit welchen eine wissenschaftliche wie religiöse Halbbildung die heilbringendsten Wahrheiten noch immer bedeckt. Zwar bezweifeln wir nicht im geringsten, dass man von gewissen Seiten her es sehr misliebig empfinden werde, die gemein empiristische Weisheit in ihrer gänzlichen Unzulänglichkeit so schonungslos hier aufgedeckt zu sehen, und an starken Reactionen von dorther wird es kaum fehlen. Mag das Einzelne ihnen überlassen sein; doch werden sie

keine Hauptwahrheit abzubrechen vermögen von der hier vertretenen Lehre; denn diese allein hat sich als die standhaltende und vollgenügende erwiesen, zu welcher die Menschheit nach allen Irrnissen immer wieder zurückzukehren genöthigt ist; und zuversichtlich sagen wir mit Luther's Worten:

Das Wort sie sollen lassen stahn
Und keinen Dank dafür haben!

Im December 1855.

Immanuel Hermann Fichte.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Indem dies Werk dem Leser in „zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage“ dargeboten wird, soll diese Aufschrift nicht bezeichnen, dass ein neuer Inhalt, eine veränderte Lehre darin vorgetragen werde; vielmehr ist es nur die alte Lehre in verbesserter, darum vielleicht überzeugenderer Form. Der Verfasser war den zahlreichen Erinnerungen, Berichtigungen, Einwendungen, welche von Freunden wie Gegnern der ersten Gestalt des Werks zu Theil geworden sind, gewissenhafte Erwägung und Benutzung schuldig, als den besten Beweis seines Dankes für die dadurch ihm gewordene Schärfung des eigenen Urtheils über sein Buch.

So ist alles, bis auf das einzelne Wort hin, von neuem erwogen worden, und nur was sich der wiederholten Prüfung als stichhaltig zu bewähren schien, ist stehen geblieben, manches zurückgenommen oder limitirt, vieles sorgfältiger begründet worden. Aber die Grundansicht ist dieselbe geblieben; ja — wenn die Gewohnheit einer lange eingelebten Ueberzeugung mich nicht täuscht, dürfte sie in dieser berichtigten und schärfer begründeten Fassung vielleicht eindringender und widerstandsfähiger sich ergeben, denn zuvor.

Aber auch darin glaube ich einen Vorzug der gegenwärtigen Ausgabe zu erkennen, dass das Polemische bedeu-

tend gekürzt werden durfte, namentlich meine Differenzen mit demjenigen Denker, welchen ich sonst, als den energievollen und scharfsinnigen Vertreter einer verwandten ethisch-spiritualistischen Weltansicht, hoch verehre und als Gleichgesinnten erkennen muss. Das Einzelne meiner Verhandlungen mit Lotze nämlich konnte vollständig meiner Schrift: „Zur Seelenfrage", überwiesen werden.*) Im gegenwärtigen Werke kommt nur noch der Gegensatz der allgemeinen Principien zur Sprache.

Aber auch in Betreff der letztern könnte das Bedenken sich regen, ob es überhaupt von uns wohlgethan sei, mit einer Ansicht von so verwandter Gesinnung, welche nicht weniger ernst und energisch als die unsere, die ideale Bestimmung des Menschen und seine übersinnliche Natur behauptet, einen Kampf zu beginnen, statt mit ihr sich zu verbünden wider die gemeinschaftlichen Gegner, welche noch immer auf dem Markte der Literatur das grosse Wort führen, gegen den gewöhnlichen ideenfeindlichen Thatsachen-empirismus und gegen das caput mortuum und den geistlosesten Niederschlag desselben, den Fetischdienst einer Anbetung des „Stoffs".

Auch ich habe stets den Grundsatz befolgt, nur das zu bekämpfen in der Wissenschaft wie im Leben, was ich in höherm, menschheitlichem Sinne als bildungsfeindlich bezeichnen musste, die sonstigen abweichenden Bestrebungen aber ruhig neben den meinigen gewähren zu lassen; denn Polemik oder Kritik als letzten Zweck habe ich immer sehr gering angeschlagen. Auch bei meinen Verhandlungen mit Lotze war es anfangs meine Absicht und meine Hoffnung, eine Ausgleichung unserer Ansichten zu erzielen. Dies möge

---

*) „Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession von I. H. Fichte" (Leipzig 1859). Diese Schrift ist überhaupt als ein Anhang und Commentar zur „Anthropologie" zu betrachten, und so musste auch in gegenwärtiger Auflage vielfach auf sie verwiesen werden.

den schlimmen Schein entschuldigen oder erklären, den ich allerdings auf mich geladen habe, der „Angreifende“ gewesen zu sein!

Dennoch sei zugleich bekannt, dass dabei auch tiefer liegende Gründe mich leiteten; ja es ist sogar belehrend zur Charakteristik der wahrhaften Sachlage, darüber nichts zurückzuhalten. Mit der Stärke und Verbreitung des Irrthums wachsen auch die Forderungen an die Wissenschaft; die Mittel müssen der Grösse des Uebels proportional sein, welches sie bekämpfen sollen, und so kann eine nur halbe Wahrheit in gewissen Fällen sogar als schädlich erscheinen, indem sie die an sich gute und berechtigte Sache im kümmerlichen Gewande der Schwäche und Bedürftigkeit zeigt.

Ja noch allgemeiner ist zu sagen —: wenn die Speculation überhaupt wieder an die Spitze der allgemeinen Bildung treten soll, wozu sie unbestreitbar berufen ist und für welche Aufgabe sie von neuem sich rüstet: — so muss sie sich getrauen, durchgreifend mit den unklaren spiritualistischen Transscendenzen aller Art zu brechen, wie sie durch unsern gesammten ethisch-religiösen Vorstellungskreis noch immer sich hindurchziehen. Diese Lehren, indem sie den Geist und die jenseitige Welt zu „entsinnlichen“ trachten, setzen beide eben damit zu wirklichkeitslosen Abstractionen herab; und der Glaube, welchen sie dennoch dafür fordern, gilt eigentlich nur verblassten Schemen und unfindbaren Dingen, die mit der wirklichen, uns begreiflichen und täglich begreiflicher werdenden Welt gar keine Berührungspunkte mehr bieten. So ist es dahin gekommen, dass, was geglaubt werden soll, völlig anknüpfungslos in der Luft schwebt; dass umgekehrt die erkennbare wirkliche Welt durch eine unausfüllbare Kluft von allen Glaubensvorstellungen getrennt bleibt. Wie viel wäre über solche Bildungsconflicte zu sagen, die in tausendfacher Gestalt offenkundig, weit mehr aber noch geheim, unser Gemüthsleben durchziehen; wie

mancher edle Geist wäre zu nennen, der wider Willen an ihrem Zwiespalte zu Grunde gegangen! Darum ist es kein blosses Problem der Schule oder ein lediglich gelehrter Meinungskampf, der hier durchgestritten werden soll; es gilt gerade jenen tiefreichenden Widerstreit gründlich zu tilgen und mit einer vollgenügenden, ungebrochenen Lebensansicht zu vertauschen, welche im Stande ist, die höchsten Ideen, ja die ewige jenseitige Welt selbst, mitten in der erfahrbaren Wirklichkeit zu eindringender Ueberzeugung uns aufzuweisen. Und dies gerade ist die Frage, mit der wir an den Spiritualismus unserer Zeit uns wenden. Wisst ihr sättigendes Brot des Lebens zu bieten, wie ihr behauptet, wie kommt es doch, dass ihr noch immer die Steine dürrer Abstractionen uns zu reichen scheint, oder die magere Armenkost ungewisser und lückenhafter Hypothesen, als wenn es im Wesen des menschlichen Geistes gegründet wäre, dass er über die nächsten ihn selbst betreffenden Fragen dem Zustande des Schwankens niemals entrinnen könne? Da glauben wir nun zeigen zu müssen, dass dieser Mangel nicht in der Natur der Sache, sondern im Mangel des Erklärungsprincips liege, dass die Gesammterscheinung des Menschen, auch im Ethischen und Religiösen, nach dualistischen Voraussetzungen nicht genügend gedeutet werden könne. Daher unsere fortgesetzte Polemik gegen den Spiritualismus, welche in Wahrheit für seine eigenen höhern Interessen geführt wird, weil sie auch die unsern sind.

Dabei erachten wir jedoch, die Sache nicht halb abthun zu dürfen, sondern den Hebel der Entscheidung an rechter Stelle einsetzen zu müssen. Die „Anthropologie“ verfolgt eigentlich nur einen einzigen, höchst einfachen Gedanken: die Universalität des Raumbegriffs auch für den Geist in all seinen realen Beziehungen und Wirksamkeiten darzuthun. Mit der Anerkennung dieses Gedankens jedoch, darf man behaupten, erweitert sich der Horizont

der Wahrheit nach allen Seiten hin. Die vielgerühmte Ueberwindung des Dualismus durch die letzten, nachkantischen Systeme bleibt precär, ja unklar, eine blosse Behauptung, aber kein fasslicher Begriff, solange man nicht in der Einsicht sich befestigt hat, dass der Raum, d. h. die Form, ohne die wir schlechthin nichts als wirklich anzuschauen vermögen, zugleich die Existentialform alles für das Denken Wirklichen sei, also auch des Geistes, vom höchsten bis zum untersten, dem menschlichen, herab. Und warum doch sollte der Geist, gleich allem andern Realen und eben nach seiner realen Seite, kein Raumwesen sein können, welch ein „logischer Widerspruch“ hinderte ihn daran? — ausser dem spiritualistischen Vorurtheile, welches sich gewöhnt hat, das Räumliche mit dem blos Sinnlichen zu verwechseln; wobei jenes Vorurtheil unter anderm auch dies nicht bedenkt, dass die Wahrheiten der Geometrie denselben Charakter der Unsinnlichkeit und Gemeingültigkeit tragen, wie die „ewigen Wahrheiten“ der Logik ihn nur irgend beanspruchen dürfen.

Durch diese Einsicht ist nun, wie mit Einem Schlage, das Uebersinnliche aus seiner sonst dunkeln, unfasslichen Ferne uns nahe gerückt. Wir stehen schon jetzt mitten in der ewigen Welt, gehören ihr an und verlieren niemals unsere Stätte in derselben, so gewiss wir dem räumlichen All, dessen Theil unser eigenes Wesen ist, nimmer entweichen können. Was uns aber daran als ein Vergängliches sich darbietet, die „Sinnenwelt“ mit all ihrem Wechsel, in den auch unser Bewusstsein eingetaucht ist, so ergibt sich diese als ein objectives Phänomen, das dieser Zusammenhang des Realen mit unserm Geiste in unser Bewusstsein hineinwirft; welches Schauspiel, indem es vergeht, darum doch keine wahrhafte Vergänglichkeit in sich schliesst, weder für uns, noch für die realen Wesen, die es hervorbringen helfen. Dass aber „Wir selbst“, d. h. die individuelle Substanz unsers Geistes, in die Reihe jener unsinnlichen

realen Wesen gehören, welche, dem Gebiete der Vergänglichkeit entrückt, den Wechsel ihrer Zustände aus sich selbst erzeugen: diesen auch für alle Psychologie entscheidenden Satz sucht eben das nachfolgende Werk gegen alle Einwendungen ausser Zweifel zu stellen, um ihn als Grundlage und Ausgangspunkt dem zweiten Theile, der Lehre vom Bewusstsein (der „Psychologie“) zu überantworten.

Diese Sätze nun, streng erweisbar durch Metaphysik und Anthropologie, lassen uns auch eine andere Grundansicht gewinnen über all die Probleme, an deren Lösbarkeit der Spiritualismus längst verzweifelt ist. Jenes vielbesprochene „finstere Räthsel“ Jacobi's, warum doch der Geist an die „Materie“ gekettet sei, wie sein „rein übersinnliches“ Wesen dem Leibe und der Gesammtheit seiner Stimmungen unterthan sein könne, — ein Räthsel, über dessen Befremdliches der Spiritualismus auch in seiner neuesten Gestalt uns noch nicht hinüberhilft, — es erledigt sich nunmehr ebenso natürlich als versöhnend. Denn auch das Wesen des Leibes verkennt man dort aufs entschiedenste, eben weil man die Abstractionen der Schule an die Stelle vorurtheilsloser Erfahrungsforschung treten lässt, wenn man ihn als blosse Stofflichkeit, als fremdartige Schranke oder angepasstes Werkzeug mit dem Geiste blos äusserlich verkoppelt. Wie sollte es doch räthselhaft sein, dass alle organischen Umstimmungen auf die „Seele“, d. h. auf die bewusste Seite derselben, einwirken müssen, da die organischen Functionen selbst nur vorbewusste Seelenacte sind. Umgekehrt ist es gar nicht mehr unbegreiflich, wie in den letztern höchste Zweckmässigkeit sich offenbaren könne, da sie ja selber von seelenhafter Natur und so ihrem Wesen nach vernunftgemäss sind.

Auf diese Grundlage gestützt, die wir für eine feste halten dürfen, hat nun unsere „Anthropologie“ zugleich es gewagt, auch seitab liegende Probleme sich zu deuten und

womöglich erklärbar zu machen; so über Präexistenz oder Zeugung der Individuen, über das vorbewusste und bewusste Doppelleben des Geistes, über die Möglichkeit einer „leibfreien“ Perceptionsweise desselben und ihre Gesetze, ja über die Möglichkeit eines hinter dem gewöhnlichen Bewusstsein vorgehenden Einflusses auf unsern Geist. Wir haben das Misliche dieser Unternehmung nie verkannt und wissen gar wohl, dass es noch geraumer Zeit bedürfen wird, um überhaupt nur die Beachtung dieser Dinge, viel weniger unsere Erklärungsversuche derselben, den eigentlichen Fachgenossen annehmlich zu machen, während die freiern unzünftigen Forscher entweder selbständig, oder durch unsere Bestrebungen angeregt, mit Eifer sich diesem Untersuchungsgebiete zugewendet haben. *)

*) Die Belege dazu gibt das nachfolgende Werk im Einzelnen. Doch wäre es nöthig gewesen, in der Reihe dieser geistesverwandten Schriften auch ein kürzlich erschienenes Buch zu nennen, welches ich zu spät kennen lernte, um es im Einzelnen zu benutzen. Es führt den Titel: „Das unbewusste Geistesleben und die göttliche Offenbarung. Ein Versuch durch genauere Kenntniss der menschlichen Seele Religion und Wissenschaft zu versöhnen“ (2 Thle., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859). Der ungenannte Verfasser verfolgt darin ganz ähnliche Ansichten und einen analogen Gedankengang. Zugleich aber tritt die Umsicht und Besonnenheit seiner Untersuchungsweise von neuem dem gewöhnlichen Vorurtheile entgegen, dass diejenigen, welche das unbewusste Geistesleben, die sogenannte „Nachtseite“ desselben zu erforschen trachten, damit von selbst schon auf nüchterne Wissenschaftlichkeit verzichtet hätten und etwa nur für psychologische „Romantiker“ zu halten seien! Ein handgreifliches Sophisma selbstgenügsamer Plattheit, welche dem Menschengeiste nur so weit Existenz und Wirksamkeit zugesteht, als die eigenen dürftigen Vorstellungen von ihm es gestatten wollen.

Noch belehrender indess war für den Verfasser die Aufnahme, welche sein Versuch in den wissenschaftlichen Kreisen der Nachbarvölker erfahren hat. Von den Franzosen wie Engländern darf man behaupten, dass sie frei sind von gewissen wissenschaftlichen Traditionen, welche, wie man behauptet, den Deutschen in ein gewisses Helldunkel ahnungsvoller Halbklarheit einwiegen, in welchem ihm eben behaglich sei! Auch wird man ihnen den Vorzug zugestehen, dass sie gerade für dasjenige Sinn und Empfänglichkeit haben, was durch einfache und natürliche Erklärungsweise sich auszeichnet. Wie nun verhalten sich diese zu der angeregten Principienfrage?

Jene Psychologen vom Fach nun bitten wir um jener vorerst ihnen noch anstössigen Nebenfragen willen der all-

---

Genügt auch ihnen noch immer von der einen Seite der gewöhnliche auf dualistischen Prämissen beruhende Spiritualismus, von der andern eine rohe, in die grössten Willkürlichkeiten ausartende materialistische Ansicht, in deren Alternative wir selbst uns noch immer eingeklemmt sehen? Von beiden Seiten liegen entscheidende Zeugnisse vor uns, dass dies nicht mehr der Fall sei. Die neue spiritualistische Schule, die sich in Frankreich auf den Trümmern des repristinirten Cartesianismus zu bilden scheint, stellt sogleich das Princip an die Spitze: dass die organische und die psychische Thätigkeit in einem und demselben Wesen, der Seele, ihren Grund haben (vgl. die Schrift von F. Bouillier: „De l'unité de l'âme pensante et du principe vital", Paris 1858); und die Beurtheilung von des Verfassers „Anthropologie" in französischen Zeitschriften bezeichnet sie gerade als gleichfalls dazu bestimmt, diesen „höhern Spiritualismus" anzubahnen (Saint-René Taillandier in der „Revue des deux mondes", vol. XVII, 15 Octobre 1858; Fr. Dollfuss: „Question de l'âme et la physiologie moderne en Allemagne" in der „Revue germanique", vol. V, 31 Janvier 1859; Fr. Baudry über die „Seelenfrage" in der „Revue de l'instruction publique", 19 Mars 1859).

Noch entschiedener tritt dieser Wendepunkt unter den englischen Psychologen der Gegenwart hervor. J. D. Morell, der selbst eine Psychologie verfasst hat, über die wir an einer andern Stelle berichten wollen („Elements of Psychology", part I, London 1853), und der nicht nur durch eine ausführliche Geschichte der neuern Philosophie (J. D. Morell A. M., „An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the nineteenth century", vol. II, 2d edit., London 1847), sondern auch durch fortlaufende Berichterstattungen über deutsche Philosophie (Morell: „Modern German philosophy, its characteristics, tendencies and results, reprinted from «Manchester Papers»", London 1855) sich als einen gründlichen Kenner derselben erwiesen, hat in einer ausführlichen Einleitung zur Uebersetzung von des Verfassers „Seelenfrage" („Contribution to mental philosophy by I. H. Fichte, translated and edited by J. D. Morell", London 1860) einen Abriss vom gegenwärtigen Zustande der Psychologie in England gegeben, welcher denselben Kampf entgegengesetzter Principien, aber auch dieselbe Wendung zeigt, die wir für die einzig rechte und erspriessliche halten müssen. Dieser Umstand mag es erklären, dass wir der Versuchung nicht widerstehen konnten, durch eine Uebersetzung der Hauptstellen dieser „Vorrede" auch das deutsche Publikum damit bekannt zu machen (s. den „Anhang"). Jedem Forscher ist das aufmunternde Gefühl zu gönnen, dass sein Streben kein vereinzeltes sei, dass verwandte Bestrebungen ihm entgegenkommen; und wer könnte es ihm so sehr verargen, wenn er dies Gefühl auch mit seinen Lesern theilen will? Darf er doch auch darin ein Zeugniss sehen, dass seine Ansichten auf dem Boden gesunder Forschung erwachsen sind!

gemeinen Grundansicht ihre Beachtung nicht zu versagen, welcher zugegeben werden muss, dass sie für sich selbst und unabhängig von jenen Beziehungen begründet worden ist, und die an sich selbst keineswegs blos dadurch widerlegt werden kann, dass man einzelne Folgerungen befremdlich und gewissen hergebrachten Vorstellungen widerstreitend findet. Auch wird fürwahr ein Erklärungsprincip dadurch nicht schlechter, dass es sich fähig zeigt, selbst entlegenern Erscheinungen das bisher versagte Verständniss abzugewinnen.

Das Ganze meiner Ueberzeugungen aber überlasse ich der stillen Nachwirkung der Zeit, indem ich die Zuversicht hege, dass in den grossen Lebensfragen, welche dadurch angeregt werden, die augenblicklich herrschenden Schul- und Tagesmeinungen nicht den letzten Ausschlag geben werden.

Im März 1860.

Immanuel Hermann Fichte.





Inhalt.

Erstes Buch.

Kritische Geschichte der Seelenlehre.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Vorbegriffe.

(§. 1–8.)

Seite

Wissenschaftlicher Standpunkt des Werkes (§. 1). Seine nähere Aufgabe und Bestimmung (§. 2—3). Anknüpfungspunkte für diese Aufgabe in der bisherigen Wissenschaft (§. 4—5). Vorläufige Uebersicht der herrschenden psychologischen Grundansichten und Entwurf einer wissenschaftlichen Kritik derselben (§. 6—8) .... 3—22

Zweites Kapitel.

Die spiritualistischen Lehren.

(§. 9–28.)

Princip des Spiritualismus (§. 9). Das Berechtigte wie das [illegible]seitige in demselben (§. 10—11). Dualismus von Gei[illegible] Leib (§. 12). Die verschiedenen Hypothesen, ihren Zusamme[illegible]hang zu erklären (§. 13). I. Die Lehre vom „Seelenorgan“ und vom „influxus physicus“ (§. 14—16). Centralpunkt im Hirn als „Sitz der Seele“ (§. 17). Der „Nervengeist“ als Seelenorgan (§. 18). Sömmerring's und Kant's Hypothese (§. 19). II. Der Occasionalismus (§. 20). Recurs auf die Mitwirkung Gottes (§. 21). Bekenntniss der Unbegreiflichkeit jenes Zusammenhangs (§. 22). III. Die vorausbestimmte Harmonie (§. 23). Zurückführung jener Frage auf das allgemeine Problem vom Zusammenhange der Weltsubstanzen: Darstellung dieser Lehre bei Leibniz (§. 24—25). Was in ihr von bleibender Bedeutung (§. 26—27). Gesammtresultat der Kritik des Spiritualismus (§. 28) .... 23—55

Drittes Kapitel.

Der Materialismus.

(§. 29—44.)

Seite

Das Berechtigte desselben als Negation des Dualismus (§. 29). Grundlage seines Monismus: der „Leib" und der „Stoff" (§. 30). Das Bewusstsein als Product der Organisation (§. 31). Die verschiedenen Gestalten des Materialismus (§. 32). I. Die Seele als Effect der Hirnthätigkeit (§. 33—34). Die Seele als „Summe" oder „Resultante" vieler Wirkungen (§. 35), Kritik dieser Hypothesen. II. Seele und Organismus als Resultat der Stoffmischung (§. 36). Kritik dieser Hypothese (§. 37). Die Seele als „Nervenfluidum", der Elektricität verwandt: Dubois-Reymond's Untersuchungen (§. 38). H. Burmeister's Theorie und ihre Prüfung (§. 39—40). III. Das metaphysische Princip des Materialismus: das „système de la nature". Alles entsteht aus „Stoff" und „Bewegung" (§. 41). Bewusstsein aus innerer „Bewegung" der Hirntheile (§. 42). Alle Bewusstseinsfunctionen auf „Empfinden" und auf „Temperament" zurückzuführen (§. 43). Gesammtresultat unserer Kritik (§. 44) . . . . 56—94

Viertes Kapitel.

Die Psychologie der Identitätslehre: pantheistischer Monismus.

(§. 45—62.)

Allgemeiner Begriff dieser Identität (§. 45). Spinoza's realistischer Monismus (§. 46—47). Substanzlosigkeit der Einzelseele (§. 48). Unmöglichkeit, die Einheit des Selbstbewusstseins daraus zu erklären (§. 49). Schelling's idealistischer Monismus und die Potenzenlehre (§. 50). Begriff der „Selbstbejahung" als raum- und zeitsetzendes Princip (§. 51). Folge davon für die Psychologie (§. 52). II. Steffens' psychologische Grundansicht (§. 53). J. P. V. Troxler's Lehre vom menschlichen Ur-Ich und Urbewusstsein (§. 54). Hegel's psychologische Grundlehren und ihre Prüfung (§. 55—59). Kritisches Gesammtresultat über die Psychologie der Identitätslehre (§. 60—62) . . . . 95—138

Fünftes Kapitel.

Die Psychologie des realistischen Individualismus.

(§. 63—73.)

Allgemeine Bedeutung dieses Princips und seine Ausführung von Herbart (§. 63). Ausgangspunkt von den Widersprüchen im „reinen Ich" (§. 64). Beweis des Individualismus (§. 65). Die mathematische Behandlung der psychologischen Probleme: Drobisch (§. 66). Herbart's psychologische Grundlehren (§. 67—69). Kritik ihres Gesammtresultats (§. 70—73). . . . . 139—169

Sechstes Kapitel.

Kritische Gesammtergebnisse und ihre historischen Anknüpfungen.

(§. 74—80.)

Seite

Allgemeine Zurückweisung aller dualistischen wie aller empirisch monistischen (materialistischen) Ansichten (§. 74). Resultat: vollkommenes Ineinander von Seele und Leib (§. 75). Der speculative (pantheistische) Monismus widerlegt aus der Thatsache des Selbstbewusstseins (§. 76). Der abstract realistische Individualismus ungenügend wegen seines Begriffs von der Einfachheit der Seele (§. 77). Daraus allgemeine Postulate für die künftige Psychologie (§. 78—80). . . . . 170—180

Zweites Buch.

Das allgemeine Wesen der Seele.

Erstes Kapitel.

Vom Realen und seinen Grundeigenschaften.

(§. 81—87.)

Alles Reale ein Raum und Zeit Setzend-Erfüllendes (§. 81). Mechanische und dynamische Raumerfüllung (§. 82). Wechselseitige Durchdringung der realen Wesen zufolge qualitativer Affinität (§. 83). Die sogenannten Kräfte („Molecularkräfte") der Materie; Vergleichung unserer Hypothese mit der mechanischen Atomistik (§. 84). Begriff qualitativ unzerlegbarer Urelemente (Atome): dadurch Aufhebung des Gegensatzes zwischen monistischem Dynamismus und mechanischer Atomistik (§. 85). Erklärung der Körperphänomene nach jener Hypothese: Fechner's Atomenlehre (§. 86—87). . . . . 181—203

Zweites Kapitel.

Die mechanische Atomistik und die metaphysische Construction der Materie.

(§. 88—111.)

Grundvoraussetzungen der Atomistik (§. 88—89). Die ältere Atomistik Gassendi's (§. 90). Die neuere Moleculartheorie und ihre Kritik; Urtheil der ausgezeichnetsten Physiker über dieselbe (§. 91—95). Uebergang der Atomenlehre in den Dynamismus. Kant's dynamische Construction der Materie (§. 96—97). Kritik derselben und Aufweisung des bleibenden Resultats in ihr (§. 98). Schelling's Theorie; sein Verhältniss zu Kant

Seite

(§. 99). Seine Construction der Materie aus drei Kräften: Schwanken in Bestimmung derselben (§. 100—101). Hegel's Verhältniss zu Kant und zu Schelling (§. 102). Herbart, richtiger an Kant anknüpfend, zugleich Vorbegründer der wahren Theorie (§. 103). Erster Ursprung der Raumvorstellung (§. 104). Ausdehnung — Effect der vielen Realen bei unvollkommenem Ineinander (§. 105). Construction der Materie nach ihren verschiedenen Grundformen (§. 106). Herbart's naturphilosophische Principien (§. 107). Seine Erklärung der organischen Erscheinungen (§. 108). Die Urtheile der Physiker: E. G. Fischer und S. Weiss über die mechanische Atomistik (§. 109—110). Gesammtergebniss unserer Kritik. Allgemeine Anmerkung zur zweiten Auflage (§. 111) . . . . 204—261

Drittes Kapitel.

Die Seele und ihre Verleiblichung.

(§. 112—130.)

Resultat alles Bisherigen (§. 112). Der Begriff organischer Leiblichkeit auf das allgemeinste Verhältniss des Besitzens und Besessenwerdens zurückzuführen (§. 113—114). Der menschliche Leib (§. 115). Leib — Ausdruck der Seeleneigenthümlichkeit (§. 116). „Aeusserer" und „innerer" Leib (§. 117—118). Geschichte der Lehre vom „innern Leibe" (§. 119—122). Ob es einen „Sitz" der Seele geben könne? (§. 123). Gründe dagegen (§. 124—125). Dynamische Gegenwart der Seele im ganzen Organismus (§. 126). Näheres Organ — das gesammte Nervensystem (§. 127—129). Allgemeines Resultat; die „Gestaltungshypothese" der „Anpassungstheorie" gegenüber (§. 130) . . . . 262—306

Viertes Kapitel.

Der Tod und die Seelenfortdauer.

(§. 131—152.)

„Tod" universeller Moment im Lebensprocesse (§. 131). „Natürlicher" Tod und ursprüngliche Lebensdauer des Menschen zugleich aus unserer gegenwärtigen Daseinsform verschwunden (§. 132). Integrität der Seelensubstanz im Tode (§. 133—134). Das Unsterblichmachende des Menschen, der Geist (§. 135—136). Einwendungen bisheriger Speculation gegen diese physiologische Beweisart (§. 137). Unterstützende Erfahrungsanalogien dafür (§. 138). Kant's und Herbart's Aussprüche darüber (§. 139—140). Die christlichen Mystiker in dieser Frage (§. 141). Der Grundbestand unsers Wesens verbleibt uns im Tode (§. 142). Was dazu gehört und was nicht (§. 143—144). Methodische Cautelen bei Behandlung dieser Frage (§. 145—146). Der Tod ist „Entsinnlichung" (§. 147). Folgerungen daraus für die nähere Beschaffenheit unsers künftigen Zustandes (§. 148). Anknüpfung an den allgemeinen Menschheitsglauben und psychologische Erklärung desselben (§. 149—150). Bedeutung der „Phantasie" in diesen Vorgängen (§. 151). Zusam-

Seite

menfassung des Bisherigen und Rückblick auf die Offenbarungslehre von einem „neuen Leibe“ in einer gesteigerten Gesammtexistenz des Universums (§. 152) . . . . 307—365

Fünftes Kapitel.

Das Hellsehen und die Ekstase.

(§. 153—185.)

Als gemeinsamer Charakter aller Zustände des Hellsehens die fehlende Mitwirkung des Sinnenapparats (§. 153). Widerlegung der Hypothese von Versetzung der Seele in den Sympathicus während des Hellsehens (§. 154—156). Hellsehen eigenthümliche Gestalt des Traums: die verschiedenen Formen desselben (§. 157). Unmöglichkeit, alle Formen des Traums auf Hirnthätigkeit zurückzuführen (§. 158). Möglichkeit einer Perception der Seele ohne Mitwirkung des Hirns und Nervenapparats (§. 159—161). Hellsehen nur bei „idealer Entleibung“ möglich (§. 162). Möglichkeit eines Doppellebens der Seele in und ausser dem Leibe und die dafür sprechenden Thatsachen (§. 163—165). Wechselndes Gebunden- und Entbundensein vom Organismus und die daraus zu erklärenden Erscheinungen (§. 166—168). Doppeltes Kennzeichen des entbundenen Bewusstseins: intensivste Erinnerung und energische Geschwindigkeit des Bewusstseinsprocesses mit Negation der gewöhnlichen Zeitvorstellung (§. 169). Die dahin einschlagenden Thatsachen (§. 170—171). Das retardirende Element der gewöhnlichen Bewusstseinsprocesse in der Mitwirkung des Nervenapparats begründet (§. 172). Entdeckung von H. Helmholtz darüber, durch andere Beobachtungen bestätigt (§. 173). Die gewöhnliche Zeitvorstellung lediglich Product unsers „Hirnbewusstseins“: die wahre Zeit (§. 174). Umfang und Grenze des Hirnbewusstseins (§. 175—177). Das ekstatische Fernwirken im Raume nach seinen verschiedenen Formen (§. 178—180). Das gemeinsam Charakteristische aller ekstatischen Erscheinungen (§. 181). Kritik des „Geisterglaubens“: Schopenhauer's Aeusserungen darüber (§. 182). Untergeordnete Bedeutung des ganzen Sinnendaseins (§. 183). Möglichkeit des Eintretens einer höhern Welt in seine Bewusstseinsform (§. 184). Allgemeiner Begriff einer „Offenbarung“ (§. 185) . . . . 366—434

Drittes Buch.

Seele und Geist.

Erstes Kapitel.

Der Lebensprocess.

(§. 186—212.)

Allgemeine Feststellung des Problems (§. 186—187). Verhältniss des Mechanismus zum Lebensprincip (§. 188). Unmöglichkeit das

Seite

Leben aus blos mechanischen Ursachen zu erklären (§. 189—192). Allgemeiner Charakter des „Lebensprocesses" (§. 193—194). „Leben" eine Reihe von Instinctthätigkeiten (§. 195—196). Grund davon die Phantasie als doppelseitiges, aus dem Realen ins Ideale übergehendes Bildungsvermögen (§. 197—199). Beweis von der Wirksamkeit der Phantasie in eigentlich organischen Vorgängen (§. 200—202). Darin der Grund des Parallelismus zwischen organischer Stimmung und unwillkürlichem Bewusstsein, in Lebensgefühlen und Träumen bis zu den Hallucinationen und eigentlicher Geistesstörung (§. 203—204). Doppelter Ursprung der Geistesstörung (§. 205). Die Seele Träger des Lebensprocesses (§. 206). Grenze dieses Erklärungsprincips (§. 207). Beweis, dass die Phantasie real-ideales, leibgestaltendes Vermögen sei (§. 208). „Assimilation", „Sensibilität" und „Irritabilität" in ihrem innern Verhältnisse (§. 209—212) . . . . 435—493

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Entstehung der Seele.

(§. 213—228.)

Feststellung des Problems: Gegensatz des „Traducianismus" und „Creatianismus" (§. 213). Individuelle und allgemeine Zeugung (§. 214). Die Seele in der Zeugung thätig (§. 215). Stufen im Zeugungsprocesse: geschlechtslose Zeugung (§. 216). Geschlechtliche Zeugung (§. 217). Versuch einer Theorie der Zeugung (§. 218—222). Zeugung des Menschen (§. 223). Der „Genius" im Zeugungsprocesse (§. 224). Universalität des Begriffs der „Präexistenz" (§. 225). Die verschiedenen Abstufungen derselben (§. 226). Was sie bei dem Menschen bedeute? (§. 227). Allgemeines Resultat des Bisherigen (§. 228) . . . . 494—534

Drittes Kapitel.

Das geistige Wesen des Menschen.

(§. 229—250.)

Thier- und Menschenseele verglichen (§. 229—230). Allgemeine Stellung der Thierseele im Universum (§. 231). Der Thierorganismus (§. 232). Der Thierinstinct (§. 233—234). Vergleich mit dem Menschen, nach äusserer Leibesgestalt (§. 235), Sinnenthätigkeit (§. 236); Bedeutung der Sprache bei Mensch und bei Thier (§. 237). Die Weltstellung des Menschen und der Thiere verglichen (§. 238). Ursprüngliche Culturformen des Menschen (§. 239). Psychische Vergleichung beider (§. 240). Charakter und Umfang thierischer Beseelung (§. 241—242). Das geistige Princip des Menschen (§. 243—244). Wesen und Umfang des „Apriorischen" (§. 245—246). Universale Bedeutung der Phantasie (§. 247). Das Denken (§. 248). Verhältniss des „Subjectiven" und „Objectiven" (§. 249). Das „Selbstbewusstsein" (§. 250) . . . . 535—570

Viertes Kapitel.
Allgemeine Ergebnisse.

(§. 251—270.)

Seite

Individualität und Persönlichkeit (§. 251). Verhältniss beider im Geiste (§. 252—254). Anerkenntniss eines Nichtseinsollenden in der menschlichen Entwickelung: Kant's „radicales Böse" (§. 255). Wurzel des Individuellen der seelische Trieb (§. 256). Sein Verhältniss zum Erkennen: Schopenhauer's Philosophie (§. 257). Der seelische Trieb Verwirklichungsmittel des Geistes (§. 258). Geistige Präexistenz des Menschen: Idee der „Menschheit" (§. 259). Weitere Folgerungen daraus (§. 260—262). Allgemeiner Charakter des Sinnenlebens und der gegenwärtigen Weltepoche (§. 263—265). Vertiefterer Begriff der Menschengeschichte (§. 266—267). Definitive Bedeutung des gegenwärtigen Lebens (§. 268). Das Doppelleben des Geistes in centralem Schauen und in reflexivem Denken (§. 269). Abschluss der Anthropologie in Theosophie (§. 270) .... 571—610

Anhang: J. D. Morell über den gegenwärtigen Zustand der Psychologie in England .... 611—623

Erstes Buch.

Kritische Geschichte der Seelenlehre.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Vorbegriffe.

---

1. Die Aufschrift des gegenwärtigen Werkes bedarf vielleicht einer Rechtfertigung in doppelter Hinsicht. Wir bieten es zunächst den Naturforschern und Aerzten dar; und so scheint, ihnen gegenüber, das eigenthümlich philosophische Interesse hier sich geltend machen zu wollen. Andererseits jedoch soll die Untersuchung nicht auf speculativem, sondern auf naturwissenschaftlichem Wege geführt werden, sodass es scheinen könnte, wir wollten jene Forscher gerade in dem ihnen zuständigen Gebiete belehren oder übertreffen. Dennoch ist die wahre Absicht keineswegs eine polemische. Gleichwie H. Lotze in seiner ausgezeichneten „Medicinischen Psychologie oder Physiologie der Seele" (1852) den Antheil des Leibes an den Seelenvorgängen zum Gegenstande seiner besondern Untersuchung machte, und diese Schrift daher vorzugsweise den metaphysischen Psychologen als ein sehr willkommenes Correctiv sich darbietet: eben also soll das gegenwärtige Werk, nur in umgekehrter Weise, den Naturforschern bereit stehen, damit sie bei ihren ausschliessend dem somatischen Theile des Menschen zugewendeten Untersuchungen und bei der ganzen jetzt herrschenden mechanisch-physi-

kalischen Richtung — einem übrigens durch Streben nach exacter Forschung und nach genau bestimmten Resultaten höchst anerkennenswerthen Verfahren — darin den stets mitwirkenden Antheil der Seele nicht allzu sehr aus den Augen lassen. Diese werden daher ersucht, die nachfolgenden Forschungen mit der Unbefangenheit zur Hand zu nehmen, welche jede auf Thatsachen beruhende naturwissenschaftliche Untersuchung beanspruchen darf, wenn auch die einzelnen Resultate, die auf diesem Wege ermittelt werden, mit den Vorstellungen, die gerade jetzt unter ihnen die geltenden sind, gar vielfach in Widerstreit treten sollten. Von Thaumatischem, Unerklärlichem wird nirgends die Rede sein, wenn wir auch die Beachtung von Thatsachen fordern, welche man gewöhnlich der Vergessenheit übergibt, eigentlich nur aus dem Grunde, weil man sie bisher nicht zu erklären vermochte.

Die zweite Rechtfertigung gilt den Fachgenossen, welche es vielleicht bedenklich finden dürften, gerade in der Psychologie die speculative Methode mit der naturwissenschaftlichen vertauscht zu sehen. Dass aber beide keineswegs in wahrem Widerspruche miteinander stehen, wenigstens nicht in der Weise, wie wir jene Wissenschaft hier zu behandeln gedenken, dies könnte vorerst schon eine kurze Ueberlegung lehren.

Das Geschäft des Naturforschers ist ein dreifaches in wechselbeziehender Einheit: zuerst die Thatsachen festzustellen, sodann sie zu erklären, d. h. ein „Gesetz“ für die übereinstimmenden Erscheinungen zu finden; endlich durch den allmählich gewonnenen umfassendern Zusammenhang analoger Gesetze sie aus ihrer allgemeinen Ursache zu begreifen. Durchaus ähnlich ist das Geschäft der Speculation, nur verschieden theils nach der Bedeutung der Thatsachen, auf welche sie ihre Aufmerksamkeit richtet: — es sind die allgemeinsten, die Urthatsachen, kurz dasjenige, was die Naturforschung als ein

für sie Letztes, gar wohl unerklärt und unbegriffen stehen lassen darf, wie die Begriffe von Raum und Zeit, von Werden, Veränderung, vom raum- und zeiterfüllenden Realen u. s. w. Theils hat die Philosophie auch ein Gebiet besonderer Thatsachen sich zur Erforschung vorbehalten: es sind die geistigen, welche die Physik, als solche, wegen der geringen Analogie, die sich zwischen ihnen und den sichtbaren oder natürlichen Erscheinungen darbietet, wohlgethan hat vom Bereiche ihrer Untersuchung auszuschliessen.

Diesen geistigen Thatsachen gegenüber befindet sich nun die Philosophie zunächst ganz in demselben Verhältniss wie die Naturforschung zu den ihrigen. Sie hat vor allen Dingen den ganzen Umfang der Erscheinungen des Seelenlebens empirisch zu erschöpfen und unter gemeinsame Gruppen zu ordnen, das Allgemeine und das Besondere, das Wiederkehrende und das Seltene, das Ausgemachte und das Zweifelhafte im Thatsächlichen selbst genau zu verzeichnen. Dieser blos empirischen Beschäftigung schliesst sich nun sogleich die zweite Aufgabe an, durch Rückschluss von den Erscheinungen auf den gemeinschaftlichen Grund derselben das Wesen der Seele zu erkennen, und so nun das Doppelte zu leisten, ebenso wol die einzelnen Erscheinungen zu erklären, als das wahrhafte Wesen ihres Grundes zu begreifen. Man kann diese Methode ebenso als die naturwissenschaftliche bezeichnen, indem sie sich nur im Gegenstande von dem unterscheidet, wie auch die Physik verfahren sollte, als sie die speculative nennen, indem durch sie gerade, was die einzige Aufgabe des speculativen Denkens ist, der „Begriff" der Seele, die Seele, wie sie an sich ist, erkannt werden soll. Der empirische, beobachtende Weg, die geistigen Thatsachen zu sammeln, zu beschreiben und in geordnete Gruppen zusammenzufassen, ist nur die eine, für sich selbst unzureichende Seite der psychologischen Aufgabe; und sie

zu trennen von der zweiten, die „empirische Psychologie", wie in der Wolff'schen Schule geschah, für sich zu behandeln und zum ersten vorbereitenden Theile der „rationalen" zu machen, oder die letztere als „synthetischen" Theil auf die erste, als den „analytischen", folgen zu lassen, wie es Herbart in seinem grössern psychologischen Werke gethan: dies wäre nach unserer Ueberzeugung ein ebenso überflüssiger als unmethodischer Umweg. Denn indem wir den Geist in der ganzen Fülle seiner empirischen Entwickelung kennen lernen, hat er eben darin uns sein eigentliches Wesen aufgeschlossen: wir haben nur zu denken, zum allgemeinen Begriff zu erheben, was im Thatsächlichen vor uns liegt, um auch des ganzen Begriffs vom Geiste mächtig zu sein und eine wissenschaftliche Theorie darauf gründen zu können.

Da wir jedoch über alle diese methodologischen Fragen in Bezug auf die psychologische Forschung schon früher auf eine Weise uns geäussert haben, welche wir für erschöpfend halten dürfen, so verweisen wir auf diese Abhandlung und bitten den Leser, ehe er weiter geht, sich mit ihrem Inhalte vollständig vertraut zu machen.*)

2. Wichtiger ist es, von der letzten Absicht und dem eigentlichen Ziele dieses Werkes zu reden. Wol allgemein gesteht man der Anthropologie die Bedeutung zu, den Menschen sich selbst erkennen zu lehren, was schon im Alterthume als „aller Weisheit Anfang" bezeichnet worden. Denn in der That, der Mensch muss wissen, welchem Reiche der Dinge er angehöre, ob er eine flüchtig vergängliche Naturerscheinung, ob er ein innerlich Ewiges sei, wenn er in seinem gesammten Wesen Zuversicht zu sich selber gewinnen soll. Der Mittelpunkt aller Räthsel daher,

*) „Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie; eine kritische Uebersicht" in unserer „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie", XII, 66—106.

die ihn drücken, ist seine Zeitlichkeit, die unablässige Flucht und der Untergang alles Erscheinenden für ihn und in ihm. Erst dann hätte er das Geheimniss seines Innern gelöst, wenn ihm gelungen wäre, jene Zeitlichkeit theoretisch zu verstehen, praktisch zu überwinden, d. h. wenn er, von der innigsten Gewissheit eigener Ewigkeit durchdrungen, welche nur als Begeisterung, Enthusiasmus an ihm hervorbrechen kann, nun auch ewige Thaten des Geistes vollbringt, oder durch den Schein der Vergänglichkeit hindurch wenigstens im Glauben die ewige Welt zu ergreifen wagt, welcher er eigentlich doch angehört. Dieser theoretisch-praktischen Ueberwindung des Zeitlichen kommt nun die Religion unterstützend entgegen; aber ihre Verheissungen wie Mahnungen stehen für das gewöhnliche Bewusstsein völlig vereinzelt da; denn die Gesammtheit der erfahrbaren Dinge scheint, im härtesten Widerspruche damit, nur Vergängliches, Eitles, Zerstücktes darzubieten, welches sogar äusserlich unter begreifliche Einheit und Harmonie zu bringen oft schwierig genug bleibt. Und so ist es gekommen, dass statt jenes Bewusstseins innerer Ewigkeit die Liebe des Zeitlichen und die Todesfurcht des Menschen sich bemächtigt hat, — beide die unabtrennlichen Folgen unserer vollständigen Verzeitlichung, des täuschenden Herabgesunkenseins unter ein Element, welches wir selbst, wie sich zeigen wird, eigentlich hervorbringen.

Dieser durchgreifende Widerspruch ist nun der eigentliche Grund jener tiefen Zerrissenheit, die durch unsere gesammte gegenwärtige Bildung hindurchdringt, seitdem die Macht des Glaubens dem freien Erkennen immer mehr zu weichen beginnt. Was wir glauben möchten, finden und erkennen wir nirgends, und was wir zu wissen meinen, genügt nicht im mindesten dem Glauben. Dass nur die Wissenschaft, die Speculation diesen innersten Widerstreit zu heilen vermöge, liegt wol am Tage; denn sie ist es allein, welche jene entgegengesetzten Richtungen der Bildung ge-

meinsam überragt und beide zu begreifen hat. Dass diese definitive Verständigung des Menschen über sich selbst daher auch das letzte Ziel und die eigentliche Bestimmung einer „Anthropologie" sein müsse, kann gleichfalls nicht zweifelhaft sein. Da jedoch der Mensch nicht blos ein metaphysischer Begriff ist, der in der allgemeinen Kategorie des „Geistes" umfasst oder erschöpft werden könnte, sondern ein lebendiges Erfahrungsobject, so genügt hier keineswegs jene abstracte Art der Untersuchung aus allgemeinen Begriffen und metaphysischen Gesichtspunkten, wie sie gerade in der letzten Epoche der Wissenschaft als die einzig berechtigte sich geltend machte; sondern allein das Eingehen in die Erfahrung kann hierin die entscheidende Ueberführung, die Vollendung der Gewissheit erzeugen. Wir müssen in der zeitlichen Erscheinung des Menschen selbst seine innere Ewigkeit aufzuweisen im Stande sein: erst die Thatsache gewährt die Unerschütterlichkeit der Ueberzeugung. *)

Hier ist es nun höchst merkwürdig wahrzunehmen, dass jener Drang, der Zeitlichkeit zu entfliehen, in die Tiefe des eigenen Wesens und seiner ewigen Beziehungen zurückzukehren, in verkehrter, selbstsüchtiger Wirkung sich äussernd, der eigentliche Grund alles desjenigen geworden ist, was wir vielleicht am bezeichnendsten praktischen Aberglauben nennen können. Alle Theurgie und Mantik, alle magischen Künste und was damit zusammenhängt, von den ältesten Zeiten bis in die unmittelbarste Gegenwart hinein, die auch darin sich rühmen darf, eigenthümliche Misgebilde hervorgebracht zu haben: sie wollen eigentlich nur, indem sie dem Menschen höhere Kräfte oder Einsichten ver-

*) Dies ist der Gesichtspunkt, welchen wir, zunächst in kritisch-polemischer Beziehung, bei unserer frühern, nach Inhalt und Zweck vielfach mit dem gegenwärtigen Werke verwandten Schrift „Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer" (zweite vermehrte und verbesserte Aufl., 1855) zu Grunde gelegt haben.

sprechen, durch irgend ein künstlich gewaltsames Mittel die Schranken der Zeitlichkeit ihm überspringen helfen. Wie aber jedem universalen Aberglauben die trümmerhaften Elemente einer verdunkelten Wahrheit zu Grunde liegen, so auch hier: es ist die unwillkürliche Zuversicht, dass jene Schranke eine wesenlose, daher abzustreifende Gestalt des Bewusstseins für den Menschen sei. Es ist nämlich leicht zu bemerken, weil in der Nothwendigkeit der Sache gegründet, dass, je tiefer die allgemeine Verstandesbildung einer Zeit in sinnentrunkenen Empirismus versunken ist, desto gewaltsamer, aber auch anomaler, jener entgegengesetzte Trieb sich Luft macht, um dem unwiderstehlichen Bedürfnisse des Geistes nach standhaltender, innerlich verewigender Realität ein Genüge zu thun. So dürfen wir behaupten, dass jenes Verlangen, die Sinnenschranke zu durchbrechen, welche den Menschen nicht sowol real abtrennt vom Reiche der ewigen, unsichtbaren Dinge, als nur die klare Perception derselben ihm verschliesst, ein ebenso universelles und berechtigtes Element des Geistes sei, als der Drang nach Erfahrung und verstandesmässiger Erkenntniss. Durch jenes sucht ein in uns verborgenes Bewusstsein, wie an sein Dasein mahnend, in ungewissen Regungen sich geltend zu machen; denn in unserm unmittelbaren Zustande ist es sich selbst ein Räthsel und seines eigenen Besitzes noch keineswegs mächtig. In diesem Gebiete des Sinnenfälligen und der daran sich übenden Verstandeserkenntniss bewegen wir uns zwar bewusst und sicher, aber doch nur in den engen Grenzen eines mühsam erworbenen, mit Irrthum und Ungewissheit durchflochtenen, lückenhaften Wissens. Fragt man nach dem ganzen Menschen, so wird jenes vorempirische Dasein desselben nicht weniger mit in Rechnung zu bringen sein; ja es könnte sich ereignen, dass es gerade zur Hauptsache würde, wenn man auch sich bekennen muss, dass die wissenschaftliche Anthropologie nach ihrem gegenwärtigen Bestande mit einem fast durch-

gängigen Ignoriren jenes Gebietes sich begnügt hat. Sie ist gerade um die eine Hälfte der Menschenbetrachtung zu bereichern und dadurch um eine Stufe höher zu stellen.

3. Dies Ziel nun, den Menschen in seinem ganzen, unverkürzten Wesen wiederherzustellen, soll von theoretischer Seite her das nachfolgende Werk zu erreichen suchen. Es ist zu zeigen bestimmt: dass gerade in jenem vorzeitlichen Wesen die Substanz seines Daseins liegt, dass er aus ihr den Leib und das sinnlich-empirische Bewusstsein sich hervorbringt, welche lediglich phänomenalen Charakter haben. Es lehrt, dass die Form des sinnlichen, wie des denkend reflectirenden Bewusstseins, welche man für die einzige dem Menschen eigentlich zukommende hält, nur die eine und zwar die untergeordnete, getrübte Hälfte seines ganzen vollgeistigen Daseins ausmache. Dies ist vielmehr der Zustand eines intuitiven, centralen Wissens, welches der sinnlichen Vermittelungen nicht bedarf und ebenso wenig in seinen Einsichten an die Kette des blossen Schlusses oder eines reflectirenden Urtheils gebunden ist.

Von der in uns allen verborgenen Existenz eines solchen Urbewusstseins — sei es, dass wir dessen Gebrauch verloren, sei es, dass wir ihn noch nicht erreicht haben; ein Problem, welches über die blos anthropologische Untersuchung hinaus eine „Philosophie der Geschichte", bei der Frage über den Urzustand des Menschen, zu erörtern hätte — soll nun in Folgendem bestimmte Rechenschaft abgelegt werden, während sich ergeben wird, dass ihm gegenüber der Standpunkt unsers gewöhnlichen Bewusstseins dem wahren Begriffe unsers Geistes keineswegs entspreche und eigentlich unter der Mittelhöhe derjenigen Bewusstseinsform bleibe, welche allein dem Wesen des Geistes gemäss ist und die er auch innerhalb des Zeitlebens in vorübergehenden Aufflügen wirklich zu erreichen vermag.

Falls es uns nun gelänge, jene bisher mehr geahnte als

deutlich erkannte Wahrheit durch umfassende anthropologische Forschung zur entschiedenen Gewissheit zu erheben, so wäre dies, wie uns dünkt, nicht blos ein abstractes Theorem für die Schule, dessen Besitz dieselbe neben so vielen andern gleichartigen Ergebnissen in sich zu bewahren hätte. Diese Ueberzeugung wäre gemeingültig im höchsten Grade: sie ginge die ganze Menschheit an; denn sie selbst hätte dadurch eine erweiterte Grundansicht über sich gewonnen, sie hätte den Quell und eigentlichen Sitz ihres Daseins ganz wo andershin zu verlegen, als dies gewöhnlich geschieht; sie wäre sogar um ein völlig neues Geistesgebiet bereichert, dessen Antheil die bisherige Wissenschaft ihr gerade entzogen hat, indem diese meint, dass das Wissen und die Klarheit eben dort aufhöre, wo die Sinnenempfindung und die Verstandesreflexion nicht mehr hingelangen.

Endlich ist aber auch durch Hervorbildung jenes tiefer liegenden Princips im Menschen nicht blos das Bereich der Thatsachen, sondern auch das der Erklärungsgründe erweitert worden. Was der bisherigen Psychologie völlig unzugänglich und unerklärbar bleiben musste — eben weil sie nur die Diesseitigkeit des sinnlich reflectirenden Geisteslebens kennt und anerkennt —, ist das Gebiet jener unwillkürlichen „Eingebung", die von durchaus universalem Charakter ist, indem nur aus ihr alle geistige Productivität und Ideenerzeugung stammt, die überhaupt ein Neues einfügt in den Umkreis der Dinge und durch welche der Mensch allein hinausreicht über den blossen Kreislauf der Natur, welchem er anderntheils dennoch selbst angehört. Von allem, was man „Ahnung" nennt im weitesten Sinne dieses Worts, was als intellectueller „Instinct" oder als „Stimme des Gewissens" sich uns kundbar macht, oder wie immer jenes unwillkürlich Ursprüngliche in uns bezeichnet werden mag, bis hinauf zum eigentlich productiven Vermögen der künstlerischen Phantasie, des wissen-

schaftlichen Genius, der sittlich schöpferischen Begeisterung oder der religiösen Evidenz, entstammt Jegliches der Quelle jenes überempirischen Wesens im Menschen, das im gewöhnlichen Dasein nur ein schwaches, vorübergehendes Abbild von sich in das Sinnenbewusstsein hineinwirft. Und wenn im Gebiete der weltgeschichtlichen Religionen und in der Mystik von eigentlicher „Offenbarung", von einer Einschau in einen umfassendern, der gewöhnlichen Empirie durchaus verschlossenen Weltzusammenhang die Rede ist, so wird die Anthropologie von dem hier neu gewonnenen Augpunkte aus eine solche Versicherung nicht mehr gleich von vornherein zurückzuweisen vermögen, wie sie consequenterweise bisher den Muth dazu hätte haben müssen, wo die Welt des empirischen Bewusstseins die einzig wirkliche und mögliche für den Menschen blieb. Mit dem erweiterten Umfange desselben verändert sich auch der Massstab in der psychologischen Beurtheilung all solcher Dinge, und es ist unschwer zu erkennen, wie die Anthropologie von nun an auch zur Religion in ein innigeres zugleich und freieres Verhältniss treten könne.

4. Es wäre indess weit gefehlt, wenn wir behaupten wollten, dass diese Einsicht völlig unvermittelt und ohne Zusammenhang mit den bisherigen Resultaten der Speculation sich geltend mache. Wir brauchen nur daran zu erinnern, dass die negative Seite derselben schon längst von Kant auf das eindringlichste und motivirteste gelehrt worden sei. Im sinnlichen Wissen, sagt er, haben wir nur mit Erscheinungen zu thun; was das Reale in ihnen sei, das sucht zwar die Vernunft durch „discursives Denken" zu ermitteln; doch gelangt sie niemals auf diesem Wege (theoretisch) zur Gewissheit über das Wesen des Uebersinnlichen, während dem Menschen zugleich doch, wie Kant sich ausdrückt, „höchst merkwürdigerweise" das Ideal einer andern, einer intuitiven Erkenntnissart vorschwebt, in welcher die für das gewöhnliche Bewusstsein des Menschen

ewig getrennten „Wurzeln“: Anschauung und discursiver Verstand, in innigster Wechselwirkung stehen und ein gegensatzloses centrales Schauen bilden. Wie nahe lag es hier, einen Schritt weiter zu thun und die Frage zu erheben: ob der Mensch denn jenes centralen Wissens absolut unfähig sei, da wenigstens die Idee eines solchen ihm vorschwebe?

Schelling, wie bekannt, erhob diese Frage und beantwortete sie auch. Auf welche Weise aber dies geschah, gehört zu den merkwürdigsten Wendungen der gegenwärtigen Philosophie: sie hat den ganzen neuern Idealismus erzeugt, dessen speculative Ueberspannung einer nüchternern Auffassung der erkenntnisstheoretischen Probleme weichen musste. Die „intellectuelle Anschauung“ ist ihm jenes centrale und absolute Wissen, zugleich dasjenige, von dessen Höhe aus allein philosophirt werden darf. Eben damit stammt dies Wissen aber auch nach Schelling's weiterer Behauptung nicht aus dem Menschen als endlichem Wesen, sondern aus dem Absoluten, Ewigen in ihm. Und um ihm diese absolute Natur noch bestimmter anzueignen, wurde endlich noch behauptet, dass in dieser Erkenntnissart alles Nach- und Aussereinander, alle Causalitätsfolge und wahre Trennung unter den Dingen aufgehoben sei: wie diese an sich gegensatzlos befasst sind in der Einen absoluten Vernunft, so werden sie hier auch erkannt nach ihrer innern gegensatzlosen Ewigkeit. Wie Hegel sodann aus Schelling's intellectueller Anschauung den Begriff eines „absoluten Wissens“ mit seiner immanenten, subject-objectiven Weltdialektik herausgestaltete, ist bekannt genug. Beiden gemeinsam ist, dass Kant's allgemeines Postulat einer theocentrischen oder theosophischen Erkenntniss plötzlich und ganz unmotivirt in einen Act logischer Abstraction, in die nur formale Forderung verwandelt wurde, die gegebenen empirischen Gegensätze in die Idee absoluter Einheit zusammenzufassen, wodurch allerdings der Begriff einer solchen höchsten Ein-

heit gewonnen, keineswegs aber sonst dadurch für die wirkliche Erkenntniss der Dinge ein bestimmter Inhalt, am allerwenigsten ein absoluter erlangt wird.

Gegenüber dieser merkwürdigen Vermischung zweier ganz verschiedener Erkenntnissgebiete, eines logisch formalen Abstractionsactes, der vom Realen gerade absieht, und eines innern Durchschauens der Dinge nach ihrem verborgen realen Zusammenhange, thut es auch jetzt noch noth, auf das Grundlose der ganzen Voraussetzung hinzuweisen. Das theosophische Erkennen, wenn wir ein solches zugeben müssten, kann niemals an die Stelle der Philosophie treten; ebenso wenig kann letztere für jenes gehalten werden. Die Philosophie verliert nie den Charakter menschlich endlicher Forschung, und nur dadurch hat sie Sinn und Werth, dass sie nicht intellectuell anschauend oder genial intuitiv, sondern stets vermittelnd, Gründe und Gegengründe bewusst abwägend, ihrem Ziele sich nähert. Die Erkenntnisse jener Art sind ursprüngliche Evidenzen, unbedingt, ohne Vermittelung und Beweis. Ihr Verhältniss zur Philosophie kann daher niemals ein anderes sein, als dass sie Object für dieselbe werden, dessen Bedeutung zu erklären, dessen Inhalt zu prüfen und auszulegen allein der freien Forschung zusteht.

5. Auch von dieser Seite zeigt sich daher, wie die höchste Aufgabe einer philosophischen Anthropologie nur darin bestehen kann, jene beiden Gebiete des peripherischen, sinnlich vermittelten und des centralen, intuitiv ursprünglichen Bewusstseins gleichmässig anzuerkennen und jedes in seine vollständigen Rechte einzusetzen, um so endlich dem menschlichen Geiste das Bild seines ganzen, zur Integrität wiederhergestellten Wesens darzubieten. Wenn die gewöhnliche, empirische wie rationale, Wissenschaft vom Menschen den eingeschränkten, gleichsam halbirten, sinnlich reflectirenden Geisteszustand desselben für den einzig geltenden und zugleich durchaus normalen hält, während sie

den Erscheinungen, welche darüber hinausreichen, mit hartnäckigem Abweisen begegnet; wenn andererseits eine aufgeblähte Speculation jene Anforderung tiefern Schauens und ursprünglichern Erkennens durch die angemasste Behauptung eines absoluten Wissens leichten Kaufs an sich gebracht zu haben meint: so bleibt damit die wesentlichste Hälfte des Menschen und seine wichtigsten Vermögen auch für die Wissenschaft von demselben Dunkel umhüllt, welches sie im gewöhnlichen Dasein umgibt; und auch bei der Lösung der einzelnen Probleme des Seelenlebens kann nur Irrthum oder eine unbefriedigende Oberflächlichkeit der Erklärungen die Folge davon sein. In diesem Werke sei es versucht — zum ersten male, wie wir wohl behaupten dürfen —, an der Hand objectiver Thatsachen den stetigen Zusammenhang und die ununterbrochene, wenn auch dem unmittelbaren Bewusstsein verborgene Wechselbeziehung zwischen beiden Gebieten nachzuweisen. Es wird sich zeigen, dass, ohne eine solche stets ergiebige Quelle geistiger Eingebungen und Einflüsse im Hintergrunde unsers bewussten Daseins anzunehmen, auch nicht der einfachste Hergang erfinderischer Thätigkeit in Kunst und Wissenschaft oder sittlich religiöser Erhebung, am allerwenigsten die früheste Kindesentwickelung des Menschen zum bewussten Geiste befriedigend sich erklären lasse. Mit Einem Worte: was man sonst das Apriorische im Geiste genannt, hat eine viel realere wie umfassendere Bedeutung: der Geist seiner Substanz nach ist sich selbst seinem Sinnenleben nach ein Apriorisches, und zwar nicht blos als abstracte Dynamis leerer Geistesformen, Kategorien und Ideen genannt, sondern als real erfülltes, eigenthümlich schöpferisches Wesen, als Genius. Endlich wird dies nicht als der schmeichlerische Traum einer idealistischen Hypothese über den Menschen, sondern als Ergebniss nüchternster Forschung sich zeigen, welche nur der vollständig erschöpften Erfahrung ihr Recht thut.

Ein wissenschaftlicher Anknüpfungspunkt für diese zunächst vielleicht befremdliche Auffassung findet sich übrigens da, wo man ihn gewiss am wenigsten erwartet, bei Kant. Dies nämlich zu zeigen hat Kant gerade beabsichtigt, wenn wir ihn richtig und ganz verstehen wollen, dass das sinnlich reflectirende Bewusstsein des Menschen für sich selbst nicht das wahre, normale, der Realität theilhaftige sei. Ebenso tief und eifrig suchte er die Stelle, wo jenes Reale, Ewige, die „übersinnliche Welt", hinabreiche in die sinnliche Scheinwelt unsers Bewusstseins. Und der Ort, wo er dies Uebersinnliche fand, in dem „unbedingten Wollen der Pflicht", die alle sinnlichen Antriebe schlechthin überwindet, die eine neue Gesinnung und völlig andere Zwecke im Menschen erschafft, bot ihm in der That die geeignetste Beweisart dar, um von dem grossen Satze zu überzeugen: dass ein übersinnlicher Mensch (homo noumenon) im sinnlichen (homo phaenomenon) eingehüllt gegenwärtig sei.

Aber auch hier müssen wir uns zur vollständigen Einsicht in das Princip dieser Folgerungsweise erheben. Was Kant vom übersinnlichen Wesen des pflichtmässigen Willens in uns beweist, hätte er ausdehnen können auf alle Erscheinungen unsers Bewusstseins, welche den Charakter der Eingebung an sich tragen, d. h. welche weder aus sinnlicher Wahrnehmung stammen, noch auch durch logisch vermittelnden Syllogismus uns angebildet sind. Wie reich und umfassend jedoch dies Gebiet sei, wird eben die nachfolgende Betrachtung uns lehren.

Die Grösse und Genialität der Kant'schen Entdeckung aber besteht darin, dass er die Nothwendigkeit erwies, über dem sinnlich reflectirenden Bewusstsein des Menschen ein tieferes, ursprüngliches Dasein desselben anzunehmen, und ebenso die Möglichkeit zeigte, in seinen Inhalt einzudringen. Er ist der Columbus einer neuen Welt im Menschen selbst geworden, von deren Vorhandensein schon lange alle tiefern

Geister ahnende Kunde hatten, die aber noch keineswegs der Wissenschaft sicher gewonnen war. Doch auch er hat nur ihre Küste gezeigt und auf ihren weitern Fundort gedeutet. Betreten hat er sie nur an einer Stelle. Ja bei seinen Nachfolgern hat sich vielleicht sogar ein täuschender Nebel über diese Stelle ausgebreitet. Uns selbst aber sei das Bekenntniss gestattet, dass wir gerade darin die Zuversicht finden, auf rechtem Wege zu sein, weil wir an Kant's grosses Ergebniss anknüpfen und in seinem Geiste die Untersuchung fortzuführen gedenken, ohne einerseits in speculative, andererseits in mystische Ueberschwenglichkeiten zu gerathen, vielmehr die feste Grundlage des Erfahrungsmässigen nie zu verlassen.

6. Dürfen wir endlich noch über den Zusammenhang des gegenwärtigen Werkes mit unsern frühern wissenschaftlichen Bestrebungen ein Wort sagen, so können wir es als den Abschluss und den letzten erklärenden Exponenden aller unserer bisherigen Untersuchungen bezeichnen. Die Lehre vom „Genius" in dem schon angedeuteten Sinne war der eigentliche Mittelpunkt derselben, der wieder mit dem Principe unserer Monadologie aufs innigste zusammenhängt, welche uns keineswegs, wiederholt sei es versichert, ein abstract-metaphysisches Theorem, sondern eine durch zwingende Erfahrungsgründe aufgedrängte nothwendige Hypothese ist. Einen grossen Bestandtheil dieses Erfahrungsbeweises hat nun gerade unsere Anthropologie zu übernehmen: den Beweis von der Individualität des Genius im Menschen. Nach der ganzen methodischen Grundlage dieses Werkes kann jedoch derselbe gleichfalls nicht aus blossen abstract-metaphysischen Prämissen geführt werden, sondern er muss als Gesammtresultat einer umfassenden Beobachtung des Menschenwesens sich ergeben.

Dürfen wir ferner behaupten, dass es hauptsächlich drei Begriffe sind, der der Substantialität, der Individualität, der Unvergänglichkeit, welche diesen Beweis ausmachen: so

ist derselbe nicht an einzelne Stellen unsers Werkes vertheilt, sondern die ganze Untersuchung hat ihn auszuführen. Ebenso sind es nicht dreierlei abgesonderte Argumentationen, welche jenen drei Begriffen entsprechen, sondern eine einzige ungetheilte, allmählich sich bildende und immer reicher sich ausführende Beweisführung.

Hier kann daher auch am allerwenigsten das endlich gewonnene Resultat nach den hergebrachten Bezeichnungen der psychologischen Schulsprache abgeschätzt und charakterisirt werden, denn diese stammen aus einer abstracten Behandlung des Gegenstandes; unsere Untersuchung ruht auf dem Grunde der Erfahrung und einer erschöpfenden Würdigung des Wirklichen. Ob daher unsere Seelenlehre spiritualistisch oder materialistisch, ob sie dualistisch oder monistisch sei, wäre schwer zu sagen, indem umgekehrt vielmehr erst das Resultat des Thatsächlichen zu entscheiden hat, ob Spiritualismus oder Materialismus etwas mehr seien als ganz unbrauchbare Hypothesen. Was endlich die abstracten Begriffe des Dualismus oder Monismus, auf das Seelenwesen angewandt, bedeuten, ob sie zur Bezeichnung desselben irgend ausreichen, das kann sich allein infolge unserer Untersuchung ergeben, nicht umgekehrt soll ein im voraus bereitstehender Begriff das Urtheil für die Eigenthümlichkeit des Thatsächlichen uns beschränken.

7. Dies lässt uns einen Blick werfen auf die Bedeutung, welche die Kritik der frühern psychologischen Ansichten überhaupt für die Wissenschaft von der Seele haben kann. Eine kritische Geschichte der Psychologie ist an sich von ungleich geringerer Bedeutung für diese Wissenschaft als etwa eine Geschichte der Metaphysik oder der Ethik für die letztern. Dort gilt es nur, wie bei jedem andern durch Erfahrung gegebenen und genau begrenzten Naturobjecte, die bestimmten, thatsächlich darin vorliegenden Probleme richtig zu lösen, wodurch die bisherigen falschen oder unzureichenden Lösungsversuche allen Werth

verlieren. In den letztgenannten Wissenschaften dagegen sind wirklich verschiedene Principien und Standpunkte denkbar, welche nebeneinander relative Berechtigung besitzen und in ihrer gesonderten Ausbildung, historisch-kritisch betrachtet, für die Wissenschaft selbst objectiven Werth behalten. Für die Psychologie bietet ein kritisches Eingehen auf die ältern Ansichten nur den wissenschaftlichen Gewinn, dass sie mit den Hauptproblemen bekannt macht und die Aufmerksamkeit auf die eigenthümlichen Schwierigkeiten leitet, welche ihrer richtigen Lösung bisher entgegenstanden.

Ueberschauen wir nun noch mit Einem Blicke die fast unübersehliche Menge der verschiedenen psychologischen Theorien, so lässt sich in ihnen, bei allen Unterschieden im Einzelnen, dennoch in der Art der Erforschung eine entgegengesetzte Tendenz, im Resultate eine zweifache Grundansicht deutlich erkennen.

Die eine, dem Principe der Beobachtung getreu und keinerlei metaphysische oder kosmologische Hypothesen sich verstattend, bleibt bei der unmittelbaren Auffassung stehen: dass die Seele ein individuelles, für sich bestehendes reales Wesen, eine „Einzelsubstanz" sei, deren gleichbleibendes Beharren innerhalb ihrer Veränderungen gerade ihren unterscheidenden Charakter ausmacht. Jede empirische Seelenlehre ist nothwendig individualistisch; und wenn sie dafür einen allgemeinen metaphysischen Ausdruck sucht, kann sie sich monadologischen Folgerungen kaum entziehen.

Die andere Richtung in der Psychologie, mit offenbarer Neigung, ihren Untersuchungen sonstige metaphysische Voraussetzungen oder kosmologische Principien unterzulegen, fasst gleich von vornherein die Seelenerscheinungen als die bleibende oder die vorübergehende Wirkung einer allgemeinen Substanz: werde diese nun sensualistisch als Materie oder auch als Resultat einer „Stoffmischung", oder

naturphilosophisch als das eine, im Menschen zu sich selbst kommende Naturleben, oder endlich idealistisch als das Bewusstwerden des allgemeinen Geistes (Weltgeistes) gefasst. Uebereinstimmend ist hier die monistische Ansicht, das Leugnen des Individualismus.

Zunächst und bevor die genauere Kritik eine bestimmtere Entscheidung zulässt, haben wir keine Veranlassung, für die eine oder die andere der beiden Parteien uns zu erklären. Nur das ist beachtenswerth, dass die erstere Ansicht offenbar die unbefangenere ist, indem sie nichts im voraus entscheidet und sogar nicht ausschliesst, falls es im Verlaufe ihrer Untersuchung sich also ergeben sollte, die menschliche Seele als an sich substanzloses Phänomen einer allgemeinen Kraft zu begreifen.

Nicht so ist es bei der entgegengesetzten Ansicht; diese hat schon vorher sich entschieden, ehe die Frage im Bereiche der Psychologie untersucht worden ist. Sie legt die Substanzlosigkeit der Einzelseele wie ein von selbst sich verstehendes Axiom ihrer psychologischen Gesammtauffassung zu Grunde, ohne auch nur die fast unlösbaren Schwierigkeiten sich zum Bewusstsein zu bringen, in welche diese Voraussetzung, wie sich zeigen wird, sie verwickelt.

Schon deshalb, um in diesem principiellen Streite völlig unparteiisch zu bleiben, ist es nöthig, sich auf einen neutralen Boden zu begeben. Dies ist der erste Grund für uns, die eigene Untersuchung ganz von vorn zu beginnen und den Weg der Beobachtung und Induction wieder einzuschlagen. Wo eine Wissenschaft durch verhärtete Lieblingsmeinungen dergestalt verunreinigt ist, dass sie die klare Auffassung des Thatsächlichen trüben, da ist es die höchste Zeit, durch Rückgang auf die Erfahrung und durch die Controle sorgfältiger Analysen jene Vorurtheile zu zerstören und der Untersuchung ihre Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit zurückzugeben.

8. Aus gleichem Grunde könnten wir die bekannten Fragen über Materialität oder Immaterialität der Seele, über Gegensatz oder Identität von Körper und Geist, und was damit zusammenhängt, völlig dahingestellt sein lassen, weil wir hiermit sogleich in das Gebiet realitätsloser Vorstellungen gerathen. An sich sind diese Gegensätze und Unterschiede in der Erfahrung gar nicht gegeben; und weiterhin wird eine Prüfung derselben zeigen, dass sie so, wie man sie gemeinhin auffasst und überliefert, gar keine wissenschaftliche Bedeutung und Brauchbarkeit haben. Der vermeintliche Erfahrungsbegriff einer „Materie“ ist ein völlig illusorischer. Erfahrungsgemäss gibt es nur eine bestimmte Zahl einfacher, qualitativ unterschiedener Urstoffe, welche in mancherlei Verbindungen den Raum mit specifischer Dichtigkeit erfüllen.

Ebenso wenig existirt eine „allgemeine Seele“, ein Allgeist im Bereiche der Beobachtung, sondern nur bestimmt organisirte lebendige Körper, welche zugleich empfinden, denken, wollen. Wir hätten also das Recht, die bisherigen materialistischen oder spiritualistischen Hypothesen blos dadurch zu beseitigen, dass wir die Begriffe, auf denen sie beruhen, als nicht in der Erfahrung begründete, als ungeprüfte Abstractionen einer mangelhaften oder vorurtheilsvollen Vorstellungsweise erklären.

Dennoch wäre es nicht gründlich geurtheilt, wenn wir glauben wollten, jene Lehren durch solche vorläufige Bemerkungen schon völlig beseitigt zu haben, oder darauf hin jede Bedeutung ihnen absprechen zu dürfen. Was sie zuerst hervorgerufen hat, war bei aller Mangelhaftigkeit im Resultate dennoch keineswegs eine willkürliche Richtung des Denkens oder ein vorübergehender Eindruck der Thatsachen. Vielmehr beruhen sie ursprünglich, trotz ihres Gegensatzes und ihrer gegenseitigen Unverträglichkeit, auf gewissen thatsächlichen Eigenschaften der Seele, welche, wenn man die eine oder die andere überwiegend hervorzieht, nach der

einen oder nach der andern Seite hin zu jener verschiedenen Grundauffassung auffordern konnten. Diese relative Berechtigung kennen zu lernen und dadurch die Aufmerksamkeit für die darin liegenden Probleme zu schärfen, bleibt das eigentlich Belehrende einer Kritik der frühern psychologischen Ansichten.

Wir haben zunächst dabei von den gegensätzlichen Lehren auszugehen: der dualistische Spiritualismus und der monistische Materialismus machen daher den Anfang und bezeichnen den äussersten Gegensatz. Beiden tritt gleichmässig eine dritte Grundansicht gegenüber, welche wir mit einem gemeinsamen Namen kaum zu bezeichnen wüssten, weil sie, verschiedenartig ausgebildet, auch zu höchst verschiedenen Resultaten gelangt. Dennoch beruht sie auf dem gemeinschaftlichen Gedanken, dass das Reale, welches der Seele und ihrem Leibe, überhaupt den körperlichen Erscheinungen zu Grunde liegt, an sich gleichartiger oder verwandter Natur sein möge. Was dies gemeinsame Reale jedoch selbst sei, kann wiederum verschieden bestimmt werden, und hier wird abermals eine mehr idealistische oder mehr realistische Tendenz sich unterscheiden lassen, deren genauere kritische Würdigung der Feststellung unserer eigenen Ansichten den Weg bahnt.

Zweites Kapitel.

Die spiritualistischen Lehren.

---

9. Die genauere Erwägung des Spiritualismus, wie veraltet er auch jetzt uns erscheine, hat noch immer darum grossen wissenschaftlichen Werth, weil aus ihr sich ergibt, in welcher natürlichen Auffassung des Menschen und der Seele er seine Veranlassung findet. Er macht nämlich zum Ausgangspunkte und hauptsächlichsten Leiter seiner Untersuchungen eine Eigenschaft der Seele, die vor allen übrigen am hellsten und nachdrücklichsten hervortritt. Es ist die Thatsache von der Einheit unsers Selbstbewusstseins während der ganzen Dauer unsers Lebens. Aus dieser subjectiven Einheit schliesst er zunächst mit Nothwendigkeit zurück auf das reale Einsbleiben der Seele während aller ihrer Veränderungen: sie ist ihm daher ein Beharrliches (Substantielles) innerhalb all ihres Wechsels, d. h. sie ist „einfache Substanz"; und zwar, da sie sich zugleich als dasselbe Unveränderliche weiss oder „vorstellt", muss sie einfache vorstellende Substanz sein.

Auf entgegengesetzte Weise verhält es sich, wie mit allen Körpern, so auch mit ihrem Leibe: er ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen, ist aus mannichfachen Bestandtheilen zusammengesetzt, die nur zum Theil bleiben,

zum andern Theile ausscheiden. Er ist daher keine Substanz in vollständigem Sinne, sondern zusammengesetzt aus andern einfachen Substanzen, d. h. er ist „Scheinsubstanz“.*)

Indem man nun an dieser dürftigen und unvollständigen, darum aber an sich keineswegs unrichtigen Begriffsbestimmung von Seele und Leib sich genügen liess, sah man in Bezug auf das Verhältniss zwischen beiden unwillkürlich sich zu dualistischen Resultaten hingedrängt; ja dies erschien so sehr als die genügende Auffassung, dass sie völlig den Blick für die tiefer liegenden und weit verwickeltern Seiten dieses Verhältnisses verschloss, die nicht minder in der Erfahrung liegen. So glaubte man sich noch erfahrungsmässig auszudrücken, wenn man behauptete, der Mensch „bestehe“ aus Leib und Seele; beides aber seien wesentlich entgegengesetzte Substanzen, die eine ausgedehnt, die andere vorstellend oder denkend: die eine zusammengesetzt, die andere einfach, die eine materiell und verweslich, die andere immateriell und unverweslich, mithin unsterblich.

Auf gleichem Wege gelangte man zum damals unbezweifelten Axiome: „dass die Materie nicht denken könne“, weil das Vermögen der Bewegung, d. h. der Veränderung ihrer Theile gegeneinander, das einzige ihr zukommende sei, aus welchem zwar die Möglichkeit einer einfachen Reihe von Veränderungen erklärt werden könne, niemals aber die Thatsache der Selbstverdoppelung, welche den Charakter des Bewusstseins ausmacht.**)

10. In dieser ganzen sehr locker gehaltenen, aber dem wesentlichen Inhalte nach vollständigen Beweisführung liegt der Fehler nun keineswegs darin, dass der Spiritualismus

---

*) A. Baumgarten's „Metaphysik“ (Halle 1783), §. 138.

**) So argumentirt z. B. Wolff: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ (1733), 5te Auflage, §. 738—741.

die Thatsache des Selbstbewusstseins zum wichtigsten Prädicate der Seele macht, sondern dass sie ihm zum einzigen Prädicate derselben geworden ist, dergestalt, dass „Seele" und „vorstellende Kraft" ihm ein und dasselbe sind, und dass der Bereich der Seele ihm nur so weit gilt, als die Vorstellung oder das Bewusstsein reicht: — ein πρῶτον ψεῦδος der verhängnissvollsten Art, wie sich zeigen wird, für die gesammte nachfolgende Psychologie, welches dennoch nur aus mangelhafter Auffassung des Thatsächlichen hervorgegangen. Insofern durften wir sagen, dass die Grundlage des Spiritualismus nicht unrichtig, wol aber unvollständig sei.

11. Dennoch lassen sich die entscheidenden Folgen dieser Uebereilung nicht verkennen. Seele und Geist wurden zuletzt so sehr als identisch mit Bewusstsein gefasst, dass man gar nicht mehr so sich ausdrückte, wie die Behutsamern unter den Spiritualisten, z. B. Wolff, ursprünglich allerdings es noch thaten: die Seele sei eine Substanz, deren Eigenschaft das Bewusstsein sei. Der Werth vielmehr, den man der Eigenschaft beilegte, drängte zuletzt den Begriff der Substanz für die Aufmerksamkeit so sehr in den Hintergrund, dass man, statt von der Seele, geradezu vom Ich sprach, als wenn dies blosse Accidens substanzlos in der Luft schweben könne. Das Ich, welches nichts anderes ist als die Vorstellung, in der ein reales Wesen, die Seele, auf sich selbst sich zurückbezieht, wurde selbst substantiirt, in dem Grade, dass man endlich sich getraute, es zum Realprincipe der gesammten Philosophie zu machen. Hiermit war nun das ganze Verfahren der folgenden Systeme eingeleitet, welches nach dem Muster jenes „reinen Ich" in einem beständigen Hypostasiren allgemeiner Eigenschaften und Prädicamente bestand; und vollends dem Begriffe der menschlichen Seele war die reale, damit zugleich die individuelle Grundlage entzogen; man durfte zuletzt behaupten — nicht als Ergebniss positiver

Beweise oder einer streng wissenschaftlichen Untersuchung, sondern infolge methodischer Unachtsamkeiten und einer bewusstlos eingeübten Angewöhnung —, dass dem individuellen Geiste des Menschen gar keine Wahrheit und Substantialität zukomme. Die verschiedenen Phasen dieser ungeheuern psychologischen Irrthümer brauchen wir nicht näher zu bezeichnen, da im Folgenden noch weiter von ihnen die Rede sein wird. Denkwürdig nur ist es, darauf Acht zu haben, aus wie kleinen Anfängen, aus wie geringer Versäumniss sie ihren Ursprung nahmen. Mitten in dieser bodenlosen Verwirrung hat Herbart zuerst für die Psychologie den rechten Ankergrund gefunden. Er griff principiell die Wurzel des Irrthums an, indem er zeigte, dass das Ich, nicht als Eigenschaft an dem Realen einer (Seelen-) Substanz befestigt, ein „absoluter Widerspruch“ und „die grösste aller Ungereimtheiten“ sei. Wo die Vorstellung eines Ich auftritt, da ist sie auch Merkmal eines realen und individuellen Seelenwesens. Von unserer Seite sei im voraus bekannt, dass wir in dieser Lehrwendung das wesentlichste, allerdings aber entscheidende Verdienst Herbart's für die Psychologie erblicken. Er hat damit einer pantheistischen und oberflächlich idealistischen Psychologie entscheidend die Wege gewiesen und den Grund gelegt zum wahren Realismus in derselben. Aber dieser Grund dürfte dennoch anders ausgebaut werden müssen, als Herbart es beabsichtigt oder zu thun angefangen hat.

12. Bei dem innern Gegensatze zwischen dem Wesen des Leibes und der Seele, wie der Spiritualismus nach seinen Prämissen ihn zu behaupten gedrungen ist, soll nun die Seele dennoch wirken auf das also ihr Entgegengesetzte, ebenso Rückwirkung von ihm empfangen; in offenbarem Widerspruche mit dem Grundsatz, auf welchem alle Metaphysik, Physik wie Psychologie bestehen muss: dass nur das Gleiche, innerlich Verwandte, in gemeinsamer

Sphäre Stehende aufeinander wirken, sich wechselseitig Blösse geben könne. Wäre daher jene Behauptung des Gegensatzes zwischen Leib und Seele wirklich begründet, so bliebe schlechthin unerklärlich, wie beide überhaupt nur füreinander vorhanden sein, viel weniger wie sie bis zu dem Grade in Einheit und Harmonie miteinander treten könnten, dass, was in dem einen vorgeht, auch einen genau entsprechenden, gesetzlich wiederkehrenden Ausdruck im andern erhält. Wie wäre überhaupt damit das Selbstgefühl des Menschen von seiner Einheit verträglich, wenn verborgenerweise ein solcher Zwiespalt durch sein Wesen ginge? Die einfache Macht dieser Thatsache hätte den Spiritualismus veranlassen sollen, auf die ersten Gründe seiner Behauptung prüfend zurückzusehen. So verfährt aber höchst selten eine Theorie, sobald sie eines Princips sich bemächtigt hat, welches ihr fest und sicher erscheint: statt den Rückweg zu suchen und vollständigere Principien aufzunehmen, versucht sie es hartnäckig, sich den Durchgang nach vorn zu bahnen; ja, was noch schlimmer, sie fasst die aus jenen mangelhaften Anfängen entstehenden Schwierigkeiten als Probleme, welche im Gegenstande selbst ihren Grund hätten, während sie doch nur aus der ersten irrigen Auffassung desselben entsprungen sind.

13. Bei dem vermeintlichen Axiome jenes Gegensatzes einmal angelangt, musste man weiter versuchen, durch künstliche Erfindungen die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen beiden „entgegengesetzten Substanzen“ irgendwie begreiflich zu machen, während der consequentere Spiritualismus sich gar nicht verbarg, dass ein solcher nach der strengern Folgerichtigkeit seines Princips eigentlich nicht stattfinden könne. Leib und Seele sind entgegengesetzte Substanzen, somit schlechthin aussereinander. Wird dies festgehalten, so sind, um ihren Zusammenhang zu erklären, nur zwei Hypothesen möglich, oder auch drei, wenn man die eine etwas genauer untersucht. Entweder man lässt

beide Substanzen in einem dritten hypothetischen Mittelwesen in wirkliche Berührung und Wechselwirkung treten: dies ist die Lehre vom influxus physicus nach ihren verschiedenen Modificationen, oder man spricht mit kühner Entschiedenheit aus, was hier die Consequenz erfordert: dass beide in Wahrheit gar keinen Zusammenhang untereinander haben, gar nicht in unmittelbarer Wechselwirkung stehen. Der factische Schein dieses Verhältnisses muss daher erklärt werden, d. h. man muss zu zeigen suchen, wie hinter dem Erfolge dieses scheinbaren Zusammenhangs eine ganz andere Ursache verborgen sei. Diese kann am Ende nur im Urheber der ganzen Welteinrichtung gefunden werden: in Gott.

Diese allgemeine Auffassung lässt wieder eine doppelte Ausführung zu. Entweder Gott wird als das stets Vermittelnde, der ununterbrochen wirksame Beistand gedacht, um die Harmonie zwischen Leib und Seele hervorzubringen: — die Hypothese des Occasionalismus bei den Cartesianern. Oder jene Harmonie ist beiden ursprünglich eingebildet; sie sind füreinander passend „eingerichtet“ von Gott: — die Hypothese der vorausbestimmten Harmonie bei Leibniz und mit einigen Modificationen in der Wolff'schen Schule. Dabei bleibe nicht unbemerkt, dass auch Herbart und der physiologisch weit strenger und ausreichender begründete Realismus Lotze's im wesentlichen zu jener Annahme zurückgekehrt sind, wenigstens was den einen Theil, den Begriff des Leibes, anbetrifft.

Eine allgemeine Kritik wird nun darthun, von welchen Unzulänglichkeiten jede dieser Ansichten gedrückt wird; aber sie wird auch nicht verschweigen, dass jede von ihnen mit einer innern Nothwendigkeit einmal auftreten musste, um die dualistische Grundauffassung des Gegensatzes von Leib und Seele allmählich aufzulockern und zunächst in ihr Gegentheil überzuführen.

I. Die Lehre vom unmittelbaren Zusammenhange zwischen Leib und Seele mittels des Seelenorgans oder der influxus physicus.

14. Diese Hypothese, wiewol in ihrer streng wissenschaftlichen, durch metaphysische Prämissen unterstützten Ausführung längst veraltet und als ungenügend erkannt — Leibniz und Wolff*) bezeichnen sie als die scholastische —, hat dennoch durch ihre physiologisch mannichfach ausgeführte Lehre vom „Seelenorgan" bis in die Gegenwart hinein eine gewisse Bedeutung sich zu erhalten gewusst. Aber auch im Ganzen bietet sie, von weitem betrachtet und von jeder schärfern Prüfung abgesehen, den Anschein eines befriedigenden Mittelwegs zwischen den Ergebnissen des eigentlichen Materialismus und den Schwierigkeiten, in welche der reine, streng durchgeführte Spiritualismus verwickelt. Sie besitzt daher noch immer zahlreiche Anhänger unter den Naturforschern und Aerzten, welche Abneigung gegen materialistische Ansichten hegen, ohne dennoch den wahrhaft höhern wissenschaftlichen Standpunkt über demselben gewinnen zu können. In ihrer Charakteristik werden wir daher an sehr verschiedenen ältern und neuern Ansichten vorbeistreifen, welche äusserlich weit voneinander abgelegen, nur durch jene schwankende Mittelstellung ihre innere Verwandtschaft nicht verkennen lassen.

15. Wir können das Eigenthümliche jener Hypothese in folgende Grundbegriffe zusammenfassen.

Die an sich unräumliche und immaterielle Seele steht mit ihrem Leibe — der an sich zwar „zusammengesetzt"

*) Chr. Wolff, „Psychologia rationalis" (Francofurti 1734), §. 563, S. 483, woselbst weitere historische Angaben.

aus verschiedenen, zueinander gehörigen Theilen, und so nur eine „Scheinsubstanz“ ist, der Seele gegenüber jedoch ein ebenso geschlossenes Ganzes wie diese bildet — nicht überhaupt oder überall, sondern nur an einem einzigen Punkte in directer Verbindung. Dies hat die Frage nach dem „Sitze“ der Seele erzeugt, welchen Ausdruck man nachher mit dem des „Seelenorgans“ vertauschte. Man glaubte behutsamer zu reden, indem man eine Bezeichnung entfernte, durch welche die Seele räumlich lokalisirt zu werden schien. Das Wort „Seelenorgan“ drängt diese hier widersprechende Bestimmung, wenigstens für die Vorstellung, in den Hintergrund, ohne freilich die Sache selbst im geringsten klarer zu machen.

Durch genauere Erforschung seines anatomischen Baus ergab sich ferner, dass im Leibe nur das Nervensystem, näher das Hirn, der Vermittler der bewussten Seelenwirkungen auf die Körpertheile, der Körperwirkungen auf die bewusste Seele sein könne. Man hatte sich damit allerdings über die frühesten, ganz unbestimmten Vorstellungen erhoben, welche — übrigens nicht, wie wir tiefer unten sehen werden, ohne eine gewisse Veranlassung im Thatsächlichen zu finden — den Aufenthalt der Seele an sonstige Körpertheile knüpften und ihn im Blute oder im Sperma suchten, oder wie die griechischen Philosophen die verschiedenen Richtungen der Seelenthätigkeit in verschiedene Körpertheile (z. B. Herz, Leber, Haupt u. s. w.) verlegten. Indem man dagegen im Hirn und Nervensystem ausschliesslich die Stätte des Seelenorgans fand, hatte man überhaupt einen sichern Boden gewonnen, zugleich aber auch die fernern Untersuchungen auf einen bestimmten Bereich des Thatsächlichen begrenzt, wiewol damit eine ganze Reihe neuer Schwierigkeiten sich erheben musste. Die Seele ist nach der hier geltenden Grundannahme einfaches, schlechthin unräumliches Wesen. Wie kann sie nun mit Hirn und Nervensystem, als ausgedehnten und mate-

riellen Dingen, überhaupt nur in Wechselwirkung treten? Wenigstens ist anzunehmen, dass sie nicht im ganzen Hirn oder Nervensystem gegenwärtig sei: sie muss daher vielmehr mit gewissen Hirntheilen in unmittelbarem, mit gewissen andern in vermitteltem Zusammenhange gedacht werden, d. h. es ist ein Mittelpunkt im Hirn anzunehmen, welcher damit zugleich das Organ der Seele wird. Hierbei bleibe nicht unbemerkt, dass, wiewol man sich auf dem Gebiete rein anatomisch-physiologischer Beobachtung zu befinden glaubte, dieser durch jene Behauptung eine fremdartige Hypothese aufgedrängt wurde. Der Lehrsatz von einem solchen absoluten Mittelpunkte im Hirn enthält ein blosses Postulat, keine Beobachtung, und ist nur zu dem Behufe erfunden, um den Zusammenhang des Organismus mit der „einfachen" Seele irgendwie begreiflich zu machen.

16. Hatte jedoch diese Vorstellung einmal sich befestigt, so konnte man nur auf doppelte Weise ihre Ausführung versuchen. Als nächster und sicherster Weg musste erscheinen, die Existenz eines solchen Centralorgans durch anatomische Forschung nachzuweisen. Liesse sich in der That ein solcher einfachster Mittelpunkt des Nervensystems auffinden, in welchem alle Empfindungsnerven zusammenlaufen, alle Bewegungsnerven ihren Ausgang nehmen: so wäre der Schluss berechtigt, die Seele darin gegenwärtig oder wenigstens wirksam zu denken, indem sie hier, „einer Spinne in der Mitte ihres Netzes vergleichbar", alle Fäden ihres Thuns und Leidens sogleich zur Hand hätte. Und so hat es nun auch, wie Ph. C. Hartmann nachweist, fast keinen ausgezeichneten Theil des Hirns gegeben, welchen man nicht versuchsweise zum „Sitze" oder „Organe" des Bewusstseins gemacht hätte, von der Zirbeldrüse des Cartesius, welche dieser als unpaariges Organ im Hirne dazu für geeignet hielt, bis zu den Hirnhöhlen Sömmerring's, oder der Varolsbrücke, in

welcher nach Herbart die Seele ihren wahrscheinlich zugleich „beweglichen“ Sitz haben soll.*)

Diese Hypothese widerlegt sich nun aus Gründen des Denkens und aus Gründen der Erfahrung. Ersteres, wenn man sie nöthigt, aus dem Nebel unbestimmter Vorstellungen herauszutreten und klaren Begriffen sich zu unterwerfen. Ihr entscheidender Gedanke liegt darin, dass im Hirn solch ein einzelner Punkt anzutreffen sein soll, in welchen alle Empfindungsnerven zurücklaufen und von dem alle motorischen ausgehen. Dadurch soll erklärbarer werden, wie die nicht ausgedehnte, an sich einfache Seelensubstanz mit einem ausgedehnten Wesen, ihrem Leibe, in Wechselwirkung treten könne; — nämlich mittels jenes gleichfalls einfachen oder kleinsten Hirntheils, als „Seelenorgans“.

Dennoch liegt hierin eine ungeheuere Unklarheit. Mag jenes Seelenorgan auch noch so klein gedacht werden, so ist es darum doch immer ausgedehnt, mithin theilbar. Mithin bleibt ebenso unerklärlich wie vorher, in welcherlei Art die Seele als „nicht ausgedehnte Substanz“ mit ihm in Verbindung stehen könne. Die Täuschung, welche die Vorstellung, das Nichtdenken hier hervorbringt, besteht eben darin, dass man sich überredet, wenn man das Räumliche ins Unendliche verkleinere, höre es irgendwo plötzlich auf, räumlich zu sein, sei wol gar ins Geistige übergegangen oder werde dem reinen, unkörperlichen Geiste zugänglicher. Dennoch bleibt der Uebergriff in ein völlig

*) Das Nähere dieser Hypothesen bei Hartmann: „Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben“ (Wien 1820, S. 221), welcher übrigens diese ganze Vorstellung mit sehr triftigen Gründen bekämpft. Herbart's oben angeführte Behauptungen sind bekannt genug („Psychologie als Wissenschaft“, II, 461; vgl. „Lehrbuch der Psychologie“, 1850, 3te Aufl., S. 114). Allerdings ist Herbart nicht Spiritualist im gewöhnlichen Sinne: diese Aussprüche gehören aber unverkennbar in eine Reihe mit den ältern spiritualistischen Vorstellungen vom influxus physicus.

anderes Gebiet des Realen dabei nicht weniger unvermittelt. Das eigentliche, weit wichtigere Resultat aber ist, dass man entweder den Dualismus ganz aufgeben oder nach seinen Prämissen wenigstens die absolute Unbegreiflichkeit jeder unmittelbaren Wechselwirkung zwischen Seele und Leib behaupten muss.

17. Aber auch Gründe der Erfahrung streiten ebenso entschieden gegen jene Hypothese. Wie abweichend nämlich die Ansichten der neuern Anatomen über den innern Bau und die Bedeutung der einzelnen Hirntheile auch sein mögen, das hat sich bereits bis zur thatsächlichen Evidenz durch sie ergeben, dass an ein Zusammenlaufen der sämmtlichen peripherischen Nervenenden in einem einzigen Punkte des Hirns auch nicht annähernd zu denken sei. Vielmehr, je weiter die Anatomie des Nervensystems fortschreitet, desto unmöglicher wird die Annahme eines solchen kleinsten Centraltheils in ihm, welchem die ältern Anatomen allerdings noch nachtrachteten bei ihren Bestrebungen, das Seelenorgan auszumitteln.

Dagegen hat sich als Gesammtresultat aller anatomisch-physiologischen und pathologischen Untersuchungen mit höchster Wahrscheinlichkeit ergeben, dass das gesammte Hirn mit Einschluss des verlängerten Markes als das Centralorgan („Seelenorgan“) anzunehmen sei, und zwar mit verschiedenen Functionen seiner einzelnen Theile.*) Soll also hier der Gedanke einer unmittelbaren Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele nicht geradezu aufgegeben werden, so wird man durch die gebieterische Gewalt des Thatsächlichen zur entgegengesetzten Annahme hingedrängt, dass die Seele ausgedehnt sei, wenigstens in Form der

---

*) Die nähere Begründung dieses wichtigen Satzes wird im zweiten Buche dieses Werks gegeben werden.

Ausdehnung wirke, mit Einem Worte das ganze Hirn durchwohne.

Sollte endlich die schon jetzt höchst wahrscheinliche Vermuthung sich bestätigen, dass nicht alle Nervenfasern im Gehirne entspringen und enden, sondern auch in andern Centralorganen, namentlich im Rückenmark*), so wäre man sogar zu der weitern Folgerung genöthigt, auch im Rückenmarke und in den übrigen Centralorganen (namentlich im Sympathicus) die harmonisirende Gegenwart der Seele anzunehmen, wodurch allein erst erklärt würde, wie die verschiedenen Functionen des Nervensystems zur geordneten Gesammtwirkung eines lebendigen Individuums zusammenstimmen können.

Fassen wir dies alles zusammen, so lässt sich das Ergebniss unserer bisherigen Kritik in den Satz zusammenfassen: dass die spiritualistische Vorstellung von der Unräumlichkeit der Seele nothwendig aufzugeben sei, wenn man den Gedanken einer unmittelbaren Verbindung von Leib und Seele nicht überhaupt für völlig unmöglich und gänzlich widersinnig erklären will. Dabei ist nicht zu übersehen, dass der Begriff dieser Verbindung nicht an sich selbst etwas Widersinniges enthalte, sondern dass dies nur dadurch in ihn hineinkomme, indem man die rein hypothetische Behauptung ihm hinzumischt, dass die Seele keinerlei Raumbestimmungen haben könne.

18. Die andere Weise, jene spiritualistische Hypothese der Vorstellung näher zu rücken, kann nach der Seite fallen, dass man das Vermittelnde zwischen Leib und Seele auf qualitativem Wege finden will und es in einem höchst

---

*) Wir verweisen über alles oben Behauptete auf die beiden ausführlichen Artikel von F. W. Volkmann über „Gehirn" und „Nervenphysiologie" im ersten und zweiten Bande von R. Wagner's „Physiologischem Wörterbuch"; in Betreff der zuletzt erwähnten Thatsachen besonders auf II, 481 fg. und 504 fg.

feinen, halb materiellen Agens sucht. Indem sich von selbst versteht, dass davon niemals etwas durch Beobachtung gefunden werden könne, sah man sich dabei durch keinerlei Erfahrung gehemmt im Erfinden von allerlei Meinungen und Analogien; und so ist dieser Ausweg aufs reichlichste betreten worden. Man bildete eine Art von Halbspiritualismus aus, indem man ein Mittleres annahm, welches, weder nur materiell noch blos geistig, der Vorstellung eine leichtere Handhabe zu bieten schien, um die Wechselwirkung direct entgegengesetzter Substanzen zu erklären. Der „Nervengeist", angeblich eine sehr feine und flüchtige, aber unsichtbare Flüssigkeit, sollte Hirn und Nervensystem durchströmen und die Seelenwirkungen in ihm vermitteln; oder man liess die Nerven selbst eine imponderable Flüssigkeit (den „Nervenäther") ausscheiden, mittels welcher sie fähig werden sollten, Organ der Seele zu sein; und nicht blos S. Th. Sömmerring, sondern auch noch neuerdings F. W. Hagen *) haben dieser Hypothese gemäss sich bemüht, den Sitz der Seele in den Hirnhöhlen nachzuweisen und ihre Wirkung auf den Körper durch die darin befindliche Flüssigkeit vermittelt sich zu denken. Oder endlich, weil sich ergeben hatte, dass ein elektrischer Strom, durch die Nerven geleitet, einige Zeit nach dem Tode in den davon abhängigen Muskeln noch Zuckungen zu erregen im Stande sei, schloss man sehr voreilig auf die „Identität des Nervenprincips mit der elektrischen Kraft". Die Verwandtschaft dieser Ansichten mit eigentlich materialistischen Hypothesen ist unverkennbar; freilich mit dem Unterschiede, dass, was dieser Spiritualismus als sensorium commune und Seelenorgan bezeichnet, für den Materialismus zur Seele selbst wird. Wir werden daher diesen Vorstellungen bei der Kritik des Materialismus noch einmal begegnen.

Auch hier jedoch erkennt man ohne Mühe neben dem

---

*) „Beiträge zur Anthropologie" (Erlangen 1841), S. 102 fg.

völlig Willkürlichen dieser Erklärungsversuche das Begriffswidrige und Nichtserklärende derselben, indem es gleich widersprechend bleibt, die „immaterielle“ Seele mit feinen und feinsten, wie mit groben und sinnenfälligen Materien in directe Verbindung zu setzen. Was übrigens die Bedeutung der Hirnhöhlen als „Sitz der Seele“ betrifft, so können dieselben, wenn man klar sehen will, keinen andern physiologischen Werth haben, als dass sie die leeren Zwischenräume sind, welche die Fasern des grossen und kleinen Hirns, sowie die Hemisphären des grossen Hirns in ihrer Ausbreitung übrig lassen, also gerade die Stellen bezeichnen, wo keine Hirn- oder Nerventhätigkeit stattfindet. Deshalb haben sie auch für die Seele, sofern diese doch in irgend einer unmittelbaren Beziehung mit ihrem Organe stehen muss, gerade gar keine oder die allergeringste Bedeutung: denn diese wird doch nicht neben oder ausser dem Organe sich befinden sollen, durch welches sie wirkt?

Hierbei sei uns sogleich eine allgemeine Bemerkung gestattet, die auf alle Theile unsers Werks sich bezieht. Wenn wir auf physiologische Theorien uns berufen, so könnte man sehr mit Recht das Hypothetische dieser Wissenschaft uns entgegenhalten, von welcher Lotze die Bemerkung gemacht haben will, „dass die grossen positiven Entdeckungen der exacten Physiologie eine durchschnittliche Lebensdauer von etwa vier Jahren haben“.*) Wir wünschen jedoch in gegenwärtigem Werke Ansichten zu begründen, welche zwar in der Folge berichtigt und erweitert werden können, die jedoch niemals in ihrer Grundansicht erschüttert zu werden vermögen, weil darin der Ausdruck der objectiven Natur möglichst rein niedergelegt werden soll; nur diejenigen Beobachtungen glauben wir daher hierbei benutzen zu dürfen, welche durch die fortschreitende Forschung Dauer und Festigkeit erhalten haben.

*) Lotze, „Medicinische Psychologie“, Vorrede S. VI.

Die Nervenphysiologie besitzt davon einen nicht unansehnlichen Bestand, aus dessen Kritik und Benutzung wenigstens das negative Resultat mit vollkommener Sicherheit hervorgeht: wie die Sache sich nicht verhalten könne. Jener feste physiologische Thatbestand reicht nun vollkommen dazu aus, alle spiritualistischen, aber auch, wie im Folgenden sich ergeben wird, alle materialistischen Hypothesen durchgreifend zu widerlegen.

19. Unter der grossen Zahl jener Hypothesen hat die schon angeführte Sömmerring'sche eine gewisse Berühmtheit behalten, weil I. Kant es der Mühe werth erachtete, sie aufzunehmen und in gewissem Sinne fortzuspinnen. *) Die betreffende Abhandlung des letztern ist äusserst lehrreich in dreifacher Hinsicht. Zuerst: indem sie die ganze Schwierigkeit, mit welcher der Spiritualismus in allen seinen Modificationen zu kämpfen hat, auf den kürzesten Ausdruck zurückbringt, zugleich aber auch dabei den letzten Grund und das eigentliche Motiv verräth, durch welche diese Schwierigkeit für ihn erzeugt wird. Dies Motiv ist kein anderes, als dass die Seele „für uns blos Object des innern Sinnes sei" und dass es darum „widersprechend" wäre, sie zugleich noch zum „Gegenstande einer äussern Anschauung zu machen", indem sie sich „dadurch ausser sich selbst versetzen müsste, was sich widerspricht" (a. a. O., S. 111).

Hier sehen wir das spiritualistische Vorurtheil, dass um ihrer Einfachheit willen bei der Seele an keine Raumexistenz zu denken sei, noch durch Gründe des subjectiven Idealismus unterstützt: Raum ist blos Gegenstand des

*) S. Th. Sömmerring, „Ueber das Organ der Seele" (Königsberg 1796), S. 81: „Der Stolz unsers Zeitalters, Kant, hatte die Gefälligkeit, der Idee, die in vorstehender Abhandlung herrscht, nicht nur seinen Beifall zu schenken, sondern diese sogar noch zu erweitern und zu verfeinern und so zu vervollkommnen." Kant's Aufsatz ist wieder abgedruckt in seinen „Werken" von Hartenstein, X, 107—112; von Rosenkranz, VII, 115—124.

äussern Sinnes, Zeit des innern; beide daher sind subjective Anschauungsformen. Wir wissen von unserer Seele nur durch den innern Sinn; darum wäre es widersprechend, zugleich eine Existenz ihr beizulegen, die in den äussern Sinn hinabreichte. In diesem Schlussverfahren Kant's bilden die idealistischen Gründe nur die Form und Ausdrucksweise: der Kern ist die alte spiritualistische Auffassung. Sehen wir jedoch von jenen ab, welche längst schon durch die fortschreitende philosophische Bildung ihre Berichtigung erhalten haben, so kann an sich selbst schlechterdings kein Widerspruch darin gefunden werden, dass die Seele, welche in ihren bewussten Zuständen allerdings nur dem eigenen „innern Sinne" erschlossen ist, zugleich doch auch als reales Wesen, nicht zwar in ihrer innern (subjectiven) Beschaffenheit — wie dies auch bei keinem andern realen Wesen stattfindet —, wohl aber in ihrer realen Wirksamkeit (Verleiblichung) Object „des äussern Sinnes" werden könne. Vielmehr bietet sich hier das ganz richtige allgemeine Verhältniss dar: dass jedes reale Wesen, sofern es in Wechselbeziehung zu anderm Realen tritt, auch räumliche Wirkungen hervorbringen, Object des äussern Sinnes werden müsse; sofern ihm das Vermögen innerer, reflexiver Thätigkeit zukommt, für sich selbst nur Object des innern Sinnes sein könne.

Sodann aber deutet Kant selbst auf eine höchst merkwürdige Weise, freilich ohne es ausdrücklich zu wollen und den bedeutungsvollen Gedanken auszuführen, auf die Stelle hin, wo die wahre Lösung des ganzen Problems liegt: er unterscheidet zwischen lokaler und virtueller Gegenwart der Seele im Leibe (a. a. O., S. 108). Die Annahme lokaler Gegenwart, sagt er, würde ein Wesen, welches blos Object des innern Sinnes sein kann, zu einem Theile seines Leibes machen, anstatt dass eine virtuelle Gegenwart, „welche blos für den Verstand gehört und

eben darum auch nicht örtlich ist, einen Begriff abgibt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom sensorium commune) blos als physiologische Aufgabe zu behandeln". In der That, hätte Kant es versucht, diesen Gedanken einer nicht blos örtlichen, sondern den Ort und die Raumtrennung überwindenden „virtuellen" Gegenwart der Seele durch ihren Leib hindurch einer nähern Erwägung zu unterwerfen und zur vollen Begreiflichkeit zu bringen, schon längst wäre die wahre Lösung des Problems und damit die Grundlage einer befriedigendern Psychologie gefunden worden.

Endlich ist über den Gesammteindruck der Kant'schen Abhandlung noch ein Wort zu sagen: er ist ungemein merkwürdig und lehrreich. Ganz abgesehen nämlich von dem unfruchtbaren, wenn auch sinnreich ausgedachten Versuche, dem „Wasser" in den Hirnhöhlen irgend eine Bedeutung für die Seelenwirkungen beizulegen (S. 109 — 110) — offenbar hat Kant hierüber Sömmerring's physiologischer Autorität zu viel nachgegeben —, macht der Aufsatz im ganzen den Eindruck völliger Rathlosigkeit, dem Probleme über die Verbindung von Leib und Seele irgend eine begreifliche Seite abzugewinnen. Alles ist hier dunkel und widerspruchsvoll geworden für den Denker. Nach seiner metaphysischen Grundansicht ist er genöthigt von der Seele zu behaupten: dass sie eigentlich nirgends sei. Dem stellt er eine physiologische Hypothese gegenüber: dass sie mittels einer Art von chemischer Wasserzersetzung in den Hirnhöhlen ihre Wirkungen auf die Nerven vermittele. Der Gegensatz zwischen metaphysischer und physiologischer Behandlung dieser Frage und ihr nothwendiger Widerstreit wird dabei als etwas Unvermeidliches angesehen; warum er aber nicht zu lösen sei, darüber schweigt er völlig, ohne zu bedenken, dass die Metaphysik mit Behauptungen im Widerspruche gegen die Erfahrung nothwendig den Kürzern ziehen müsse. Die Seele ist hier der metaphysischen Theorie

zu Liebe ein seltsames utopisches Ding geworden: ihr Wesen und alles, was sie betrifft, ist unfindbar und unausforschlich; denn ihrem Ansich nach soll sie schlechthin allem fremd sein, was auf räumliche Gegenwart deutet. Durch dieses „metaphysische" Axiom ist alles in die dichteste Finsterniss gehüllt, was in seiner unmittelbaren Gegebenheit gefasst uns klar wäre; die eigene Seele ist uns fremd geworden, indem wir keinerlei räumliche Eigenschaft ihr zugestehen dürfen. Wenn in Kant's grössern theoretischen Werken, namentlich in seiner „Kritik der reinen Vernunft", die allgemeinen Prämissen dieser Ansicht vorgetragen wurden, so blieb ihre specielle Anwendung mit ihren Folgen dort in die Ferne gerückt. Hier ist er selbst genöthigt, sie in ihrer ganzen Naturwidrigkeit darzulegen und statt einer einfachen, dem Gesammtausdruck der Erfahrung angemessenen Grundauffassung der Sache sich mit vergeblichen Künsteleien abzumühen.

II. Der Occasionalismus.

20. Diese zweite Form des Spiritualismus ergibt sich aus der philosophischen Kritik desselben in seiner ersten und gewöhnlichsten Gestalt. *) Das Resultat ist die Einsicht von der völligen Unbegreiflichkeit oder Unmöglichkeit einer directen gegenseitigen Einwirkung von Leib und Seele, solange die bezeichneten Voraussetzungen angenommen werden. Die nächste Folgerung ist daher: dass das Einende zwischen Seele und Leib nur ausser beiden zu suchen sei; damit kann es aber nur in dem höchsten Principe gefunden werden, welches der gemeinsame Daseinsgrund für

*) Wolff („Psychologia rationalis", §. 589, S. 513) nennt sie die Cartesianische Hypothese und bezeugt ihre weite Verbreitung in der damaligen philosophischen Welt. Doch führt er merkwürdigerweise unter ihren Hauptvertretern Geulincx nicht an, während er Malebranche, Cordemoi, Sturm namhaft macht.

die beiden endlichen Substanzen ist: „Gott“ daher ist das eigentlich Vermittelnde zwischen Leib und Seele. Diese zunächst völlig paradoxe Behauptung lehnte sich nun (wenigstens bei den eigentlichen Cartesianern) an einen weitern metaphysischen Satz an: die Existenz und Dauer aller endlichen Wesen ist selbst nur zu erklären durch den fortdauernden Schöpfungsact Gottes; die „Welterhaltung“ ist lediglich „ununterbrochene Schöpfung“. Die Veränderungen in den endlichen Substanzen gehen demzufolge, ihrem eigentlichen Grunde nach, nicht aus ihrer eigenen Thätigkeit hervor, sondern werden bewirkt durch den göttlichen Willen. Hiernach ist nun auch das sonst unerklärbare Phänomen der Verbindung zwischen Leib und Seele zu deuten. In beiden, da sie gar nicht direct aufeinander wirken können, wird die Harmonie durch denselben göttlichen Willen erhalten, der überhaupt beide Substanzen im Dasein erhält. Dieser wirkt supplirend aus Veranlassung der Veränderungen in der Seele die entsprechende Bewegung im Leibe und erregt umgekehrt die entsprechende Empfindung in der Seele, wenn eine veranlassende Bewegung im Leibe vorgeht, ohne dass jemals an einen directen Causalzusammenhang zwischen beiden zu denken wäre. Es ist daher die Lehre von den „gelegentlichen Ursachen“, Occasionalismus, in der Ausbildung, welche er bei dem Hauptvertreter desselben, bei Arnold Geulincx, erhalten hat, zusammengeflossen aus verschiedenen theils metaphysischen, theils psychologischen Elementen, wiewol Geulincx sich enthält, in seiner Darstellung des Occasionalismus auf die metaphysische Lehre von der Welterhaltung als ununterbrochener Schöpfung ausdrücklich sich zu berufen. Bestimmter veranlasst wurde die occasionalistische Lehre durch Cartesius, welcher zuerst mit Entschiedenheit behauptete, dass der Körper eine völlig selbständige, in ihren Verrichtungen vollkommen abgeschlossene, durch die „Lebensgeister“ vom Hirn aus sich selbst

erhaltende Maschine sei, welcher gegenüber die Seele, die denkende und wollende Substanz, in gleicher Unabhängigkeit sich befinde, ja für etwas Ueberschüssiges in derselben zu halten sei: — Behauptungen, mit welchen Cartesius offenbar ganz neuerdings aus der Herbart'schen Schule vernommenen Lehren vorspielt.

21. Erst Geulincx schärfte jene allgemeinen Prämissen bis zu dem bestimmtern Probleme: ob überhaupt ihnen zufolge eine Verbindung zwischen Leib und Seele möglich sei? Er ist ein scharfsinniger, auf klare Begriffe dringender Denker, und so konnte er unter den gegebenen Voraussetzungen jene Frage nur aufs entschiedenste verneinen. Seine Beweisführung verläuft kürzlich folgendergestalt. Das Wesen der Seele besteht nur in Denken und Wollen. Bemerke ich nun auch, dass meinem Willen eine veränderte Bewegung in meinem Leibe entspricht, so bin ich selbst dennoch es nicht, der diese Bewegung hervorbringt; denn ich weiss nicht, wie sie hervorgebracht werde, und es versteht sich von selbst, dass ich das nicht bewirke, von dem ich nicht weiss, wie es geschieht. Es ist darum ein Anderer als ich, welcher meiner Thätigkeit die Kraft verleiht, aus mir herauszutreten, oder vielmehr, sie tritt nie aus mir heraus, sondern Gott hat auf unbegreifliche Weise (ineffabiliter) gewisse Bewegungen des Körpers also mit meinem Willen verbunden, dass sie denselben begleiten. Ich bin also nichts weiter als ein Betrachter dieser Einrichtung, welcher nichts in ihr hervorbringt. Alles ist das Werk eines Andern, als ich bin.

22. Aber ebenso wenig wirkt die Körperwelt auf uns ein; die Wirkungen der äussern Welt reichen nicht bis in unsere Seele. Es ist also wiederum derselbe Andere, welcher die Vorstellungen der Aussenwelt in uns hervorbringt. Die Flüssigkeiten, Häute u. s. w. des Auges sehen nicht, aber ich sehe; ich bin also etwas ganz Anderes als sie. Ich sehe zwar durch ihre Vermittelung, aber wie sie dies ver-

mitteln können, erkenne ich durchaus nicht. Daraus folgt nun überhaupt, dass allein in Gott diese Vermittelung zu suchen sei. Er hat diese ganz verschiedenen Dinge so unter sich verbunden, dass, wenn ich will, mein Körper sich bewegt, und umgekehrt, aber ganz ohne ein inneres Causalitätsverhältniss, „so wie zwei gleichgehende Uhren ganz ohne innere Beziehung gleich schlagen werden". Die Bewegung meiner Zunge begleitet also meinen Willen, nicht weil sie von ihm abhängt, sondern weil beide Maschinen auf unbegreifliche Weise also miteinander verbunden sind.*)

Man sieht, dass hier schon alle jene Fragen mit Klarheit und Aufrichtigkeit ventilirt werden, welche von jeder dualistischen Psychologie unabtrennlich sind. Dass man hierbei eigentlich nur zum Geständniss der Unbegreiflichkeit oder Unlösbarkeit jenes Problems gelange, dies gesteht der Occasionalismus selbst aufs vollständigste ein, ja es ist das eigentlich interessante Resultat seiner Beweisführung. Zwar versetzt er die Lösung jenes Problems in den Urgrund aller Dinge, in Gott, was insofern keinen philosophischen Widerspruch bietet, als ja überhaupt im Absoluten der letzte Grund aller Weltzusammenhänge anzunehmen ist; doch über das Wie jener Vermittelung behauptet er ausdrücklich die „Unbegreiflichkeit". Es ist daher keine Erklärung, sondern das Bekenntniss der Unerklärbarkeit; es ist jenes non liquet, in welchem wir auch die Kant'sche Ansicht enden sahen!

III. Die vorausbestimmte Harmonie.

23. Mit dieser eröffnet sich uns eine neue Reihe von Lehren, welche, untereinander nicht unwesentlich verschie-

---

*) A. Geulincx, „Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica" (Amstel. 1665) im Auszuge bei Erdmann, „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie" (1836), I, 2, S. 8—12, sammt den Belegstellen aus Geulincx' Werke in den „Beilagen", S. IV—VI.

den, doch darin einen gemeinsamen Charakter behalten, dass einerseits in ihnen die dualistische Grundauffassung immer mehr sich abschwächt, während andererseits dennoch eine directe Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, durch welche die Qualitäten und Veränderungen des Einen direct auf das Andere übertragen, ihm „eingegossen" würden, mit gleicher Entschiedenheit geleugnet wird wie im Occasionalismus. Beide, Seele wie Leib, führen ein Leben für sich selbst und folgen eigenthümlichen grundverschiedenen Gesetzen; was wir daher empirisch Zusammenhang zwischen ihnen nennen, ist nur mittelbare Beziehung derselben, auf einer ursprünglichen Harmonie beruhend, deren letzte Ursache, wie es in allen den hier einschlagenden Lehren heisst, auf eine „besondere Veranstaltung der Vorsehung" zurückgeführt werden muss. Um dieser gemeinsamen Grundlage willen gehört nicht nur Leibniz hierher, als der eigentlich classische Urheber dieser Lehre, sondern auch Herbart, ja Lotze, soweit ihre Ansichten vom Zusammenhange zwischen Leib und Seele auf allgemein metaphysischen Prämissen beruhen, während die weitere Ausführung dieser Lehren bei den letztern ganz dem spiritualistischen Idealismus Leibnizens entgegengesetzt ist und passender daher unter den realistischen Systemen weiter zu betrachten sein wird.

24. Leibnizens Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie unter den realen Weltwesen überhaupt, zwischen Leib und Seele insbesondere, ist so bekannt und auch in der neuern Zeit so vielfach geprüft worden, dass wir uns begnügen können, sie nur in ihren charakteristischen und allgemein belehrenden Hauptzügen darzulegen.

Was allem Erscheinenden als das Bleibende und Unvergängliche zu Grunde liegt, sind einfache reale Wesen oder „Substanzen" (Monaden). Substanz aber ist jedes Wesen, das der Thätigkeit fähig; Thätigkeit ferner ist unmöglich ohne inneres Vermögen, thätig zu sein. Aber

auch Vermögen wäre ein leeres Wort, wenn es nicht unmittelbar in Thätigkeit übergehen könnte; jede einfache Substanz ist daher in ununterbrochener Thätigkeit begriffen: sie wirkt aus sich selber ohne Unterbrechung fort, selbst die Körper nicht ausgenommen, in welchen niemals sich absolute Ruhe findet. (Dieser Satz von dem innern ununterbrochenen Thätigsein jedes realen Wesens aus sich selbst ist das Grundaxiom der gesammten Leibniz'schen Philosophie und bildet den eigentlichen Gegensatz zur Herbart'schen Lehre, bei dem sonst so vielfach Verwandten, welches beide Ansichten darbieten. Für Herbart ist umgekehrt der Begriff starrer Ruhe und Unveränderlichkeit ein so von selbst sich verstehendes Axiom, dass er ein eigentliches „Geschehen", eine wahre Veränderung in den einfachen realen Wesen für den höchsten aller Widersprüche erklärt. Es ist dies blos der Schein einer „zufälligen Ansicht" von ihnen. Wie sich später zeigen wird, gehen aus diesem ursprünglichen Gegensatze beider Ansichten alle weitern Differenzen derselben, aber auch die unlösbaren Schwierigkeiten für die Herbart'sche Ansicht hervor.)

Doch beschränkt sich nach Leibniz alle diese Thätigkeit auf das Innere der Substanz; nach aussen, auf ein Anderes, kann sie durchaus nicht wirken, weil es schlechthin kein Mittel gibt, durch welches aus dem Einen auf das Andere etwas übertragen oder irgend eine Veränderung von aussen erzeugt, fortgeleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte. Die Monaden haben, als einfache Wesen und zugleich als Substanzen, nach Leibnizens Ausdruck „keinerlei Fenster, durch die etwas in sie hineinsteigen könnte".

Daraus ergibt sich, worin jene Veränderungen einzig bestehen können. Sie sind von innen kommende und innerlich bleibende, also spontane, zugleich völlig ideale Bestimmungen in den einfachen Wesen. Dergleichen nennen wir Vorstellungen; diese und ihre Veränderungen sind da-

her das Einzige, was man in den einfachen Wesen antrifft; die innere Thätigkeit der Monaden ist lediglich die vorstellende.

Hiermit ist nun für Leibniz erklärt, wie die stetige Veränderung in der Monade vereinbar sei mit ihrer substantiellen Einfachheit oder Einheit. Da jede natürliche Veränderung stufenweise vor sich geht, so ändert sich in der Monade stets nur Einiges, während Anderes bleibt; sie selbst vermag daher, innerhalb aller dieser einzelnen Uebergänge, sich als das Eine zu erhalten. So löst sich Leibniz den Widerspruch, der in seiner Behauptung liegt, dass „in jeder einfachen Substanz eine Mehrheit von Zuständen und Verhältnissen vorhanden sei, ungeachtet sie durchaus keine Theile habe". Das Stetige und Allmähliche ihrer Veränderungen hindert sie, einer wahren Theilung in getrennte Zustände dabei zu verfallen. Ausserdem erläuterte er sich diesen Gedanken noch durch die Thatsache der Selbstbeobachtung: „indem wir an uns wahrnehmen, dass auch der einfachste Gedanke, dessen wir uns bewusst werden, noch eine Mannichfaltigkeit in seinem Objecte enthalte".

Jene innere Thätigkeit der Monade, welche die Veränderung oder den stetigen Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Begehren (appetition, appetitus) genannt werden. Es ist zwar richtig, dass das Begehren nicht immer zum Besitze der ganzen Vorstellung gelangt, auf welche es hinstrebt, aber es erreicht doch immer etwas davon. Dies ist der Ursprung der Leibniz'schen Lehre von den dunkeln Vorstellungen, deren Verlauf die innern Zustände der Monade ununterbrochen begleitet, nirgends aber völlig in Bewusstsein sich auflösen lässt, weil zwischen zwei bewussten Vorstellungen immer eine unbestimmbare Menge von Strebungs- oder Begehrungsacten (appetitions) sich einschiebt, welche niemals in Bewusstsein aufgelöst werden können.

Kommt man überein, „Seele“ alles dasjenige zu nennen, dem in oben erklärtem Sinne die Fähigkeit des Vorstellens und Begehrens beizulegen ist, so sind alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden Seelen. Allein da die Empfindung (apperception), schon etwas Seelenartigeres ist, als die blosse Fähigkeit jenes dunkeln Vorstellens, so genügt für diejenigen einfachen Substanzen, welchen nur die letztere zukommt, der Name Monade oder Entelechie, während die Bezeichnung Seele denjenigen vorbehalten werden muss, deren Vorstellungen deutlicher und von Erinnerung begleitet sind. Diese Seelen sind es, welche wir in den Thieren verwirklicht finden. Was dagegen den Menschen vom Thier unterscheidet, ist die Erkenntniss der nothwendigen und ewigen Wahrheiten. Diese erzeugt in uns Vernunft und Wissen, denn sie erhebt uns zur Erkenntniss Gottes und unserer selbst. Dadurch allein ist der Mensch vernünftige Seele oder Geist (esprit).

25. Bis hierher sind die Monaden als völlig selbständige und selbstthätige betrachtet worden, deren jede nach dem eigenen, ihr innewohnenden Gesetze unabhängig von allen andern sich verändert. Der hier fehlende unmittelbare Zusammenhang zwischen ihnen wird nun durch die Hypothese von der vorausbestimmten, durch Gott jedem Wesen eingepflanzten Harmonie ergänzt. Die innere vorstellende Thätigkeit aller ist von Gott, ihrem Urheber, füreinander passend eingerichtet. Näher sind Leib und Seele wie zwei unabhängig voneinander gehende, aber genau gleichgestellte Uhren zu betrachten (eine Vergleichung, die Leibniz, wie sich im Vorigen gezeigt hat, von Geulincx entlehnt zu haben scheint): was in dem einen vorgeht, ereignet sich zufolge ihrer selbständigen Entwickelung gleichzeitig auch im andern, sodass der Schein einer wechselseitigen Einwirkung entsteht.

Seele wird eine Monade jedoch, indem sie den Mittelpunkt für eine unbestimmte Anzahl anderer bildet und

deren Veränderungen deutlicher in sich vorstellt als die der übrigen Monaden. Die Gesammtheit derselben macht ihren Körper aus, der übrigens nach Leibniz blosses Phänomen ist, gebildet aus einer unendlichen Menge einfacher Wesen. „Organischer" Körper wird er dadurch, indem die in ihm zusammengesellten Monaden näher unter sich selbst und gemeinsam auf ihre Centralmonade, die Seele, bezogen sind.

Wie Leibniz dies Verhältniss sich näher denkt, darüber hat er es an ausdrücklichen Erklärungen nicht fehlen lassen. Vollkommenere Monaden machen den Mittelpunkt minder vollkommener aus, d. h. sie werden Seelen eines Körpers. Ihre Vollkommenheit besteht aber in dem grössern oder geringern Vermögen deutlicher Vorstellungen; dies unterscheidet daher die Seelen und Geister voneinander, welche letztere sich schon bis zu allgemeinen Begriffen und Vernunfterkenntnissen erheben können. Nun aber steht zufolge der vorausbestimmten Harmonie eigentlich alles mit allem im Zusammenhange; „jede Monade spiegelt das ganze Universum". Die Beschränkung der Monade bezieht sich daher nicht auf die Gegenstände, welche sie vorstellt, denn diese sind bei allen dieselben, das gesammte Universum; sondern auf die Art und Weise, wie sie dieselben vorstellt. Sollte sie alle jene innern Beziehungen deutlich erkennen, so müsste jede endliche Monade Gott gleich sein. Aus ihrer Endlichkeit folgt daher, dass sie nur einen verhältnissmässig höchst beschränkten Theil der sie umgebenden Dinge deutlich vorzustellen vermag, und dieser ist es, welchen wir ihren Körper nennen. Da aber die monadischen Theile desselben wiederum mit allen andern Theilen des Universums in mitempfindendem Zusammenhange stehen, so folgt daraus, dass die Seele deutlich nur ihren Körper vorstellt, aber indem dieser durch den Zusammenhang aller Wesen im erfüllten Raume das ganze Universum ausdrückt, so „stellt

die Seele, indem sie ihren Körper vorstellt, das gesammte Universum vor".*)

26. Durch diese Lehre ist die spiritualistische Ansicht nach zwei Seiten hin erweitert worden. Zuerst ist dadurch der Gegensatz zwischen den Substanzen, welche der Seele und dem Leibe zu Grunde liegen, gänzlich aufgehoben: sie sind innerlich Wesen derselben Art, einfache, aber vorstellende Substanzen. Ihr Unterschied beruht nur in der stufenweise höhern oder niederern Klarheit, zu welcher dies allgemeine Princip der Vorstellung in ihnen sich zu entwickeln vermag. Es ist also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass eine einzelne Monade, die noch nicht Seele eines Körpers ist, in einem spätern Stadium ihres Daseins zu einer wirklichen, d. h. mit Bewusstsein vorstellenden Seele sich entwickeln könne. Leibniz hat freilich diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt oder näher formulirt, obgleich er sich gegen jede Metempsychose oder Seelenwanderung und nur für die „Metamorphose" erklärte. Doch hat er damit allein schon der Einsicht in das richtige Bildungsgesetz der organischen Wesen vorgearbeitet, auf welchem die ganze neuere Naturforschung beruht; freilich mit dem Unterschiede, dass die Unbestimmtheit, welche er hier übrig liess, durch die genauere Forschung später aufgehoben wurde. Die einzelnen Wesen können nicht selbst ineinander übergehen, ihre Monaden nicht selbst specifisch höhere Stufen des Daseins gewinnen; einem solchen directen

*) Die Darstellungen der Leibniz'schen Theorie von Erdmann, Feuerbach, Schilling sind bekannt. Hier haben wir aber insbesondere die Schrift von R. Zimmermann: „Leibniz' Monadologie, deutsch mit einer Abhandlung über Leibniz' und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens" (Wien 1847, S. 40—62), zu Grunde gelegt, weil darin mit sorgfältigem und quellenmässigem Eingehen in das Einzelne insbesondere auch die innern Motive des Denkers lichtvoll entwickelt werden, durch die sich seine Ansichten im Verhältniss und im Gegensatze zu seinen Vorgängern allmählich gebildet haben.

Uebergange widerspricht vielmehr jede Erfahrung. Aber die Weltwesen bilden in ihren festen gegliederten Unterschieden eine stetige und lückenlose Stufenreihe.

Die zweite echt speculative That dieser Theorie ist die Zurückführung des besondern Problems auf seinen allgemeinern Ausdruck. Die Frage nach der Verbindung von Leib und Seele ist offenbar nur Theil der weit umfassendern, zu erklären: wie überhaupt die Weltsubstanzen im Zusammenhange zu stehen vermögen, was überhaupt an der erscheinenden Wechselwirkung zwischen ihnen Reales sei, was blosser Schein? Darin liegt auch der Grund der Verwandtschaft der Herbart'schen Theorie mit der Leibniz'schen, indem für beide Denker das erste Problem nur gelöst werden kann, sofern die zweite Frage beantwortet ist. Diese ist jedoch eine allgemein metaphysische, keine blos psychologische mehr. Wir würden im gegenwärtigen Zusammenhange daher ins Gebiet metaphysischer Untersuchungen übergreifen, wozu hier keine Veranlassung ist, was uns erst bei Herbart's Psychologie von Interesse sein wird, wenn wir das Ungenügende der Leibniz'schen Hypothese von neuem zeigen wollten. (Indirect hat er sie selbst eingestanden, indem er in den spätern Jahren zu dem Begriffe eines vinculum substantiale seine Zuflucht nahm, wovon später in §. 115.) An gegenwärtiger Stelle reicht es aus, historisch anzuführen, dass die vorausbestimmte Harmonie von Leibniz eigentlich keine Nachwirkung gefunden hat in der Geschichte der folgenden Systeme, während seine Monadenlehre ein Gedanke ist, welcher nicht nur von Herbart aufgenommen worden, sondern der sicherlich früher oder später bestimmt sein möchte, die Metaphysik umzubilden, zu erweitern, mit der Naturforschung zu versöhnen und die sichere und wohlbefestigte Grundlage zu einer immer mehr sich steigernden wechselseitigen Bestätigung darzubieten. Das ganze vorliegende Werk beruht auf dieser Grundlage und mag auch in der Beziehung ge-

prüft werden, ob es zur Befestigung oder zur Verwerfung jenes Princips einen Beitrag gebe. Die „vorausbestimmte Harmonie“ dagegen wurde von ihrem Urheber selbst eigentlich nur als eine Hypothese vorgetragen, welche besser wäre als der mit Recht für unmöglich erkannte unmittelbare Einfluss (influxus physicus) und der Occasionalismus, dessen innerliche Widersinnigkeit und Kleinlichkeit Leibniz besonders zum polemischen Ausgangspunkte dient, um die eigene Vorstellungsweise als die angemessenere zu empfehlen, namentlich in der Richtung, dass sie „würdigere Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zu den Geschöpfen“ zu geben im Stande sei als die auch in dieser Beziehung ganz verwerfliche occasionalistische Theorie.*)

27. Sehen wir daher ab von jener gleichfalls allzu künstlichen Hypothese Leibnizens und fassen den Gesammtgehalt seiner Lehre ins Auge, so wüssten wir eigentlich nicht, welche Behauptung derselben wir als falsch zu bezeichnen hätten, oder in welchem seiner Winke nicht die Grundlage zu den wichtigsten und fruchtbarsten Wahrheiten enthalten wäre, welche entweder ihre Bestätigung schon erhalten haben oder die sie wenigstens zu erhalten verdienten. Sein sinnreicher und für die Bildung der damaligen Zeit — wo kaum erst Leeuwenhoek, Malpighi und Swammerdam durch einzelne Entdeckungen die Aufmerksamkeit angeregt hatten**) — unendlich kühner Gedanke, dass die eigentlich wichtigen Veränderungen der Wesen

---

*) Besonders R. Zimmermann in dem früher angeführten Buche S. 59 fg. hat auf diesen Gesichtspunkt hingewiesen und ihn sehr gut aus dem ganzen wissenschaftlichen Geiste Leibnizens erklärt.

**) Wie Leibniz dieselben benutzte, darüber vergleiche man seine „Opera“, ed. Dutens, Vol. II, 1, S. 58, 329, 330. So war es hauptsächlich die Idee der „Entwickelung“, welche er den mikroskopischen Untersuchungen Swammerdam's entnahm; s. „Tentamen Theodiceae“, I. 51.

unsichtbar in ihren kleinsten Theilen vorgehen, dass die erscheinenden Körpermassen selbst nur Phänomene einer Verbindung solcher unendlich kleinsten Wesen seien, ist jetzt zur Grundlage aller mikroskopischen Forschungen geworden und wird als einziges Mittel erkannt, den eigentlichen physikalischen und organischen Hergängen näher zu kommen, wie denn auch Leibnizens allgemeine Behauptung, dass die scheinbar einfachsten Veränderungen das Gesammterzeugniss höchst zusammengesetzter Vorgänge seien, jetzt zu den sichersten Thatsachen experimenteller Naturforschung gehört. Wenn er ferner lehrte, dass Vorstellung, die dunkle wie die bewusste, ein selbständiger, nur aus der innern Eigenthümlichkeit des vorstellenden Wesens zu erklärender Vorgang sei, der zwar seine Veranlassung in seinem Verhältnisse zum andern finde, nicht aber leidender Reflex oder Nachbild desselben sei: so ist dieser Satz die unverrückbare Grundlage aller physiologischen wie psychologischen Untersuchungen über das Wesen des Empfindens geworden. Je entschiedener man ihn festhält, desto sicherer sind die Resultate; je weniger man ihn beachtet, desto ungewisser und hypothetischer werden alle versuchten Erklärungen. Aber auch die Lehre von den „dunkeln Vorstellungen", die Kant gänzlich verworfen, welche von Herbart zwar aufgenommen, aber, wie wir glauben, nicht an ihr rechtes Ziel geführt worden ist, verdient noch eine neue Begründung, die ihren Ausgangspunkt in der richtiger gewürdigten Erfahrung finden würde. Wir werden zu zeigen suchen, dass in der Seele eine unbestimmbare Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten waltet, die wir um ihres innerlich vernunftgemässen Charakters willen nicht einem blind zufälligen Mechanismus zuschreiben können, während sie dennoch, wenigstens in den Zuständen der Seele, die wir als die normalen zu bezeichnen gewohnt sind, niemals mit Bewusstsein oder deutlich vorgestellter Absicht sich vollziehen. So sind sie Acte, welche

nur in Analogie gebracht werden können mit denen des freiwählenden Bewusstseins und dennoch niemals zu wirklichem Bewusstsein gelangen. Was man überhaupt Instinct zu nennen gewohnt ist, kann nicht passender bezeichnet werden denn als ein „dunkles Vorstellen", d. h. als ein die Schwelle ihres Bewusstseins nicht erreichender Willensact der Seele.

Was dagegen auch nach unserer Ueberzeugung entschieden falsch ist an der Lehre von Leibniz, welchen Mangel er indess nur theilt mit der gesammten gleichzeitigen Philosophie (Spinoza eigentlich nur ausgenommen), wie nicht minder mit Herbart, ist die starre Vorstellung von dem blossen Neben- und Aussereinander der realen Wesen — die absolute Weigerung, ein wahres Ineinander derselben anzunehmen, was freilich am Ende nur durch eine umgebildete Lehre vom Raume seine principielle Erledigung finden kann. Eben dadurch ward Leibniz, wie seine Vorgänger und Nachfolger, um die Thatsache der Wechselwirkung zwischen den realen Wesen zu erklären, einestheils zu jenen verkünstelten Hypothesen verlockt, die wir geprüft haben; von der andern Seite konnte er den höchst wichtigen und folgenreichen Satz, dass trotz wahrer wechselseitiger Wirksamkeit der Weltwesen aufeinander keines derselben dennoch jemals in blosse Passivität gerathe, weder gehörig verwerthen, noch auch nur glaublich oder verständlich machen, weil er gar keine Passivität, gar kein Bestimmtwerden zugeben wollte. Man darf daher nicht übersehen, dass in Leibnizens Lehre alles sogleich ein anderes Ansehen gewinnt, sobald jene unbegründete, wenigstens ungeprüfte Vorstellung vom absoluten Aussereinandersein der Weltwesen berichtigt wird. Die Lehre der vorausbestimmten Harmonie in ihrem kleinlichen, ja lächerlichen Detail wird überflüssig, ohne dass doch der wahrhaft tiefe und richtige Grundgedanke derselben, von der ewigen innern Einheit und Wechselbeziehung unter den Weltsubstanzen,

der zu den gewissesten Resultaten der Metaphysik gehört, im geringsten aufgegeben werden müsste.

28. Wir haben nunmehr den Spiritualismus in allen seinen möglichen Formen vollständig gewürdigt. In seinem Ausgangspunkte richtig und gründlich, löst er dennoch im weitern Verlaufe ebenso durch mangelhafte Auffassung des Thatsächlichen wie durch übereilte Folgerungen zu innern Widersprüchen sich auf. Er geht von einer gebieterischen, hell in die Augen fallenden Thatsache aus und folgert richtig aus ihr: die menschliche Seele bleibt während ihres ganzen Zeitdaseins und innerhalb aller eigenen Veränderungen beharrlich dieselbe, und sie hat das Bewusstsein dieser Identität. Demnach ist sie ein beharrliches, für sich bestehendes (substantielles) Wesen, unterschieden von ihrem Körper, als dem Nichtidentischen und Nichtbeharrlichen. Dies Unterschiedensein, diese Substantialität der einzelnen Seele im einzelnen Körper wird keine besonnene Psychologie jemals in Abrede stellen können; oder wenn es dennoch geschehen, wird sie sich an der Grundauffassung des Spiritualismus wieder zu orientiren vermögen, denn dies ist der feste Bestand und die bleibende Wahrheit desselben. Dass er jedoch jenes Unterschiedensein übereilterweise bis zum directen Gegensatze hinaufschraubte, ebenso dass er die Frage gar nicht untersuchte, was der Körper, diese unbestimmte Collectivvorstellung höchst verschiedenartiger Eigenschaften und Erscheinungen, an sich selbst eigentlich sei und bedeute: dadurch hat er sich ebenso sehr mit dem Thatsächlichen in schneidenden Widerspruch gesetzt, wie eine begriffliche Lösung des in ihm liegenden Problems sich völlig unmöglich gemacht. Uebrig blieben ihm daher nur künstliche Hypothesen der charakterisirten Art. Was daher die vollständige Kritik des Spiritualismus ergeben hat, ist das wichtige Resultat: dass jedes dualistische Erklärungsprincip und jedes Ausgehen von einer ursprünglichen Trennung zwischen Seele und Organismus durchaus unfähig sei,

den Zusammenhang zwischen beiden und so die wirkliche Erscheinung des Menschen, weder im Allgemeinen, noch in der Besonderheit der Thatsachen, befriedigend zu erklären.

Von selbst werden wir daher zur entgegengesetzten Ansicht hingedrängt, deren Grundauffassung monistisch ist. In ihrer rohesten Gestalt begegnet sie uns im Materialismus.

Drittes Kapitel.

Der Materialismus.

29. Wie sich ergab (§. 28), dass der Spiritualismus von einer festen erfahrungsmässigen Auffassung des menschlichen Wesens ausgeht, so ist, zunächst wenigstens, auch den materialistischen Ansichten das Gleiche nachzurühmen. Sie beruhen insgesammt und werden auch in ihren einzelnen Hypothesen getragen von dem mächtigen Gefühle der Einheit des Menschen in sich selbst; und in welche Verirrungen auch sie sich hineinarbeiten, wenigstens von dem Widerspruche bleiben sie frei, dass sie den Menschen nicht, einer abstracten Theorie zu gefallen, in zwei entgegengesetzte Hälften, ja in völlig geschiedene Wesen zerreissen. Der Materialismus ist, wie schon gesagt, wesentlich monistisch.

Aber eben dieser mit dem oberflächlichen Anscheine der Erfahrung sich begnügende Monismus ist das Täuschende, Gründlichkeit und Unbefangenheit nur Vorspiegelnde der materialistischen Ansicht. Sie geht an den wahren Schwierigkeiten und tiefern Problemen noch weit achtloser vorüber als der Spiritualismus. Gerade indess wegen ihrer handgreiflichen Klarheit und scheinbar besonnenen Nüchternheit besticht sie die kalten, aber mit halbem Den-

ken oder ungefähren Vorstellungen sich begnügenden Forscher, und selbst die Physiologie als „exacte Naturwissenschaft“ beruhigt sich nur allzu leicht mit derselben, indem sie hier wenigstens vor Illusionen sicher zu sein glaubt, während sich freilich das Gegentheil ergeben und der Materialismus als ein verworrenes Gemenge abenteuerlicher Hypothesen sich verrathen wird. So ist es jedoch gekommen, dass fast zu allen Zeiten und jetzt vielleicht mehr als je die materialistische Vorstellungsweise jenen imponirenden Eindruck auf Naturforscher, Aerzte, Weltmänner sich erringen konnte, der ihr sogar bei denen, welche sie wegen ihrer letzten Consequenzen verwerfen und die nur mit innerm Widerstreben sich ihr gefangen geben, wenigstens den Anspruch auf wissenschaftliche Berechtigung erwirbt. Principiell jedoch beurtheilt hat der Materialismus keinen andern Werth als nur den polemischen oder negativen, jeder dualistischen Lehre gegenüber auf die innere Einheit der menschlichen Natur hinzuweisen. Sein ungeheuerer Irrthum aber ist, den Grund dieser Einheit an einer ganz falschen Stelle zu suchen: er soll im Leibe liegen, während er in Wahrheit nur in der Substanz der Seele zu finden ist; dies gerade wird sich im Verlaufe unserer Kritik immer entscheidender ergeben, sodass das Resultat derselben zugleich als einleitende Vorbegründung unserer eigenen Ansicht zu betrachten ist.

Auch bei dieser Kritik übrigens, wie bei der des Spiritualismus, werden wir nicht blos direct verneinen oder abweisend verfahren. Vielmehr soll auch hier gezeigt werden, wie eine gewisse durch die Erfahrung sich aufdrängende Ansichtsweise durch unbehutsame Folgerungen unwillkürlich zu jenen Ergebnissen überführe, die, wenn der Irrthum gründlich getilgt werden soll, nicht in der Falschheit ihres Endresultats, sondern auf dem Wege ihres allmählichen Entstehens in ihrer Trüglichkeit aufgedeckt werden müssen. Die einzelnen Hypothesen und Erklärungs-

weisen, deren wir dabei erwähnen werden, erhalten für uns erst in jenem Ganzen ihre Bedeutung.

30. Der Mensch zeigt während seines ganzen Lebens die *ungetheilte Einheit von Seele und Leib*; dies ist der Ausgangspunkt für den Materialismus, wie die spiritualistische Auffassung umgekehrt von der Grundthatsache der *Einfachheit* und *Identität* des Bewusstseins, der Mannichfaltigkeit und dem Wechsel des Leiblichen gegenüber, ausging.

Genauer erwogen heisst dies jedoch nur: es findet eine unauflösliche Verflechtung der bewussten und bewusstlosen Zustände im Menschen statt. Wir kennen nirgends einen *Zustand* des Bewusstseins oder der „Seele“ (Seele und Bewusstsein werden hier als völlig gleichbedeutend betrachtet), in welchem sie ohne Leib wäre; ebenso wenig einen Act ihrer (bewussten) *Wirksamkeit*, in welchem sie nicht eines *leiblichen Organs* bedürfte. Ebenso spiegeln sich gewisse Zustände des „Leibes“ völlig unwillkürlich und unwiderstehlich in den Stimmungen der „Seele“. Die ganze Reihe dieser höchst mannichfaltigen Erscheinungen hat man im Begriffe einer „*Abhängigkeit der Seele von ihrem Leibe*“ zusammengefasst.

Dagegen gibt es im Leibe eine Menge von Zuständen und Wirksamkeiten, an denen die „Seele“, d. h. das Bewusstsein, offenbar keinen Theil nimmt: denn sie bleiben dunkel und unvorgestellt. Der Schluss jedoch, welchen der Materialismus darauf gründet, dass sie darum nur *leiblicher* Natur seien, beruht blos auf dem zunächst noch ungeprüften Axiome, der Seele nur dasjenige beizulegen, dessen der Mensch bewusst werde. Hier wird daher dieselbe Uebereilung begangen, welcher wir auch bei dem Spiritualismus begegneten: wie es diesem sich von selbst zu verstehen scheint, dass die Seele nur ein *bewusstes* Wesen sein könne, so hält es der Materialismus für selbstverständlich, dass alles Unbewusste auf *leiblicher* Thätigkeit beruhe. *Beiden* liegt der näm-

liche Irrthum zu Grunde, in dessen Hälften nur sie sich theilen, dass sie gleich anfangs als bekannt voraussetzen, was Seele und Leib sei, während sie dies erst zum Resultate einer umfassenden Untersuchung machen sollten.

31. Durch dies einfache Uebersehen ist indess eine Wendung zu Gunsten materialistischer Ansichten eingetreten, welche mit scheinbarer Gründlichkeit in der ersten Voraussetzung doch nur in völlig trügerische Schlüsse sich verliert. Ohne Vermittelung des Leibes kann keine Seelenthätigkeit stattfinden, wohl aber umgekehrt kann der Leib ohne (bewusste) Seelenthätigkeit existiren und wirken. Er besteht ohne sie, sie nicht ohne ihn. Hier scheint ein Ueberwiegen des Leibes über die Seele unabweisbar, welches auf der ganz unausgemachten und, wie später sich zeigen wird, völlig unrichtigen Voraussetzung beruht: die Seele reiche nicht weiter, als das Bewusstsein reicht. Damit sind jedoch schon Folgerungen eingeleitet, welche unwiderstehlich zu materialistischen Ergebnissen führen: das Wesen des Menschen liegt nicht in seiner Seele, sondern im Organismus. Aus ihm daher, als aus seinem Einheitsprincipe, muss alles andere erklärt werden. Wenigstens muss man versuchen, schon um den Grundsatz der möglichsten Einfachheit der Erklärung zu retten, jenes Erklärungsprincip so weit als möglich auszudehnen. Auch das Bewusstsein daher, d. h. die „Seele“, wird nur eine Thätigkeitsweise des Leibes sein können, etwa die ausgebildetste Lebensfunction oder die höchste Sinnenthätigkeit. Das Bewusstsein ist nur eine Eigenschaft des Organismus, näher des Gehirns, des „Sammelplatzes“ aller Empfindungen; und eine Seele, als besonderes Wesen, gibt es gar nicht. In diesem Ausdruck lässt sich die höchste Consequenz der gesammten naturalistischen Ansichten von der ältesten Zeit bis auf die gegenwärtige, bis auf Feuerbach hin, zusammenfassen, welcher diesen Gedanken in dem bekannten Satze sehr glücklich

bezeichnete: dass der Leib nur das „poröse", allen Aussenwirkungen durchdringliche Ich sei. Dass dieselben eben deshalb auch in die Leugnung alles Apriorischen, der Ideen, in den Empirismus auslaufen müssen, folgt von selbst und wird durch die Geschichte derselben bestätigt. Auf allen seinen Stadien von Epikuros an bis auf Feuerbach herab zeigt sich der Naturalismus in seiner Erkenntnisstheorie zugleich sensualistischen Resultaten verhaftet.

32. Wir begleiten nunmehr den Materialismus durch seine verschiedenen Gestalten hindurch und bedienen uns gegen ihn desselben Verfahrens, welches wir dem Spiritualismus gegenüber beobachteten: wir vergleichen ihn mit den Thatsachen, ob er zu ihrer Erklärung ausreiche, und untersuchen dabei, ob diese Erklärung den Bedingungen des Denkens entspreche. Hier wird sich nun besonders in letzterer Beziehung zeigen, dass, sobald man versucht, das Einzelne seiner höchst unbestimmt gehaltenen Vorstellungen zu denken, d. h. in klare Begriffe und deutliche Erklärungen aufzulösen, sie wie Nebel zerstieben und nichts an ihnen übrig bleibt als das Verdienst, auf das Thatsächliche aufmerksam zu machen und die Probleme, welche darin liegen, wenn auch nicht zu erklären, doch in Erinnerung zu erhalten.

Die erste Gestalt des Materialismus ergibt sich aus der vorhergehenden Betrachtung. Sie geht aus vom Totaleindrucke der Einheit des Leibes, näher des Gehirns, und sucht die Seele als den Effect derselben zu erweisen.

I. Die Seele als Effect der Hirnthätigkeit.

33. Diese Hypothese schreitet, aus den bezeichneten Prämissen folgernd, mit scheinbar bündiger Consequenz einher und ermangelt deshalb bei oberflächlicher Betrachtung auch nicht eines gewissen überzeugenden Eindrucks. Die Seele ist Product der Organisation; somit ist auch die Einheit unsers Bewusstseins nichts anderes als der Widerschein von der Einheit des Organismus. Der eine Leib

fühlt sich auch als dieser eine, dies Selbstgefühl ist das „Ich"; und dies erklärt auch, wie die Vorstellung des Ich unser ganzes Leben begleiten, aber sogleich verschwinden müsse, wenn der Leib in seinem edelsten Theile, im Hirne, verletzt wird. Es gibt überhaupt daher blos Empfindungen: Denken ist nur gesteigertes Empfinden eines Andern, Selbstbewusstsein nur die intensivste Selbstempfindung.

Nun laufen jedoch im Hirne sämmtliche Organe des Empfindens zusammen, denn es ist erweislich der Vereinigungspunkt aller Sensationen. Daher ist es auch der eigentliche Träger, das Organ dieser Einheit des Bewusstseins, „Seelenorgan"; welcher Begriff hier den veränderten Sinn bekommt, dass er dasjenige bezeichnet, wodurch die Seele, das Bewusstsein und Vorstellen selbst, producirt wird, wie „die Galle durch die Leber, das oxydirte Blut durch die Lunge" u. s. w. Das Bewusstsein entsteht überhaupt nur durch die mehr oder minder lebhaften „Einzelempfindungen" des Hirns, und indem alle Sensationen in ihm sich concentriren, ist auch das Selbstbewusstsein nur eine höchst lebhafte „Totalempfindung des Hirns" von seiner Einheit.

Dies die Erklärungsweise, welche der Materialismus von der Entstehung des Bewusstseins und des Ich, als der Einheit dieses Bewusstseins, zu geben pflegt. Ehe wir umfassender die Frage beleuchten, ob das Ich überhaupt blosse „Sensation" sein könne, bemerken wir vorläufig nur dies, dass dadurch im allerhöchsten Falle die Gesammtempfindung eines Andern, der äusserlich afficirenden Gegenstände, erklärt werden könnte, keineswegs aber wird daraus die „Selbstempfindung" (das Ich) und vollends die Einheit der Selbstempfindung (das Selbstbewusstsein) begreiflich. Dies ist der erste ungerechtfertigte Sprung, den jene Erklärung in ein völlig anderes Gebiet versucht. Angenommen auch — wiewol nicht zugegeben — dass das Hirn, für sich selbst einen Act der Empfindung ausübend, gleich einem „Auge der Welt" alle Bilder derselben in sich

widerzuspiegeln vermöchte: so ist es dann eben dieser Spiegel. Aber nicht im mindesten wird erklärt, wie es zugleich als solcher sich abspiegeln könne, und wie weit man auch diese Bilderreihe verlängere oder steigere, nimmermehr kommt man aus ihrer Einfachheit heraus zur absoluten Selbstverdoppelung eines „Bewusstseins“.

34. In dieser Verlegenheit greift man nun zu dem Mittel, das an sich Widersinnige und Ungereimte durch keckes Versichern uns aufzunöthigen, eine Kunst, in welcher der Materialismus überhaupt Meister ist. „Das Selbstbewusstsein ist eine höchst lebhafte Sensation, die Totalempfindung des Hirns von seiner Einheit.“ Physiologisch kann man das Hirn gewiss vorzugsweise die „Einheit“, d. h. das gemeinsame Receptaculum aller Sensationen, die Koinaisthesis des Leibes nennen, psychologisch aber nimmermehr! Denn wir sind damit nicht weiter als höchstens bis zur Totalsensation eines Andern gekommen. Wie das Hirn nun dies blosse Aggregat in ihm zusammenfliessender Empfindungen des Andern in sich selbst zu unterscheiden und sich, als das eine, über ihrem Wechsel Stehende, von ihnen auszusondern vermöge, darin liegt nicht nur ein Sprung oder eine Lücke im Erklären, sondern es wird ein völlig Widersinniges behauptet. Um eine solche, specifisch verschiedene „Totalsensation“ seiner selbst, als der Einheit aller Sensationen, im Hirn denkbar zu machen, bedürfte es, nach der materialistischen Analogie vom Hirn als dem „Spiegel der Welt“, offenbar eines neuen „Seelenorgans“ im alten, einer Einschachtelung zweier Hirnfunctionen ineinander, der einen, welche die „Welt“ abspiegelte, der zweiten, welche unterdess diese Weltabspiegelung selber reflectirte. Aber auch dann wäre noch gar nicht erklärt, worauf es hier ankommt: das Ich, die Selbstverdoppelung. Wir hätten in diesem zweiten Seelenorgan, und wie weit man die Reihe auch ausdehnen möge, immer wieder nur die Empfindung eines Andern, eine niedere und eine höhere

Spiegelung, nicht aber die Selbstbespiegelung eines sich darin erfassenden, „bewussten“ Wesens, welches wir gerade darum als ein von allen jenen Hirnfunctionen zu unterscheidendes Reale, als „Seele“, anzuerkennen genöthigt sind, sowie das „Bewusstsein“ und „Selbstbewusstsein“ als eine eigenthümliche Function der letztern, welche durchaus nicht in Analogie gestellt werden kann mit leiblichen Zuständen oder Wirkungen, die, für sich selbst und nicht von gleichzeitigen Seelenacten begleitet, nur in einer einfachen, unreflectirten Reihe von Veränderungen bestehen können.

Auch im neuesten Versuche eines Sensualisten, das Selbstbewusstsein aus einer „kreisförmig in sich zurücklaufenden, rotatorischen Bewegung“ der Hirnnerven entstehen zu lassen, zeigt sich dasselbe vergebliche Bemühen, etwas völlig Unvergleichbares und Grundverschiedenes zusammenfallen zu lassen und als Gleichartiges zu behandeln. Liesse ein solcher Kreislauf im Hirn auch empirisch sich nachweisen oder selbst nur wahrscheinlich machen: immer ergäbe diese „rotirende Bewegung“, wie klein auch gedacht oder wie rasch verlaufend, lediglich einen einfachen Kreislauf von Veränderungen, welcher das Grundphänomen der absoluten Selbstverdoppelung, die im Bewusstsein vor uns liegt, nicht aufs entfernteste begreiflich macht.

Schon hier begegnet uns daher eine Probe, wie der vermeintlich so nüchterne und kalt untersuchende Materialismus genöthigt ist, sobald er auf genauere Erklärungen sich einlassen will, den willkürlichsten und gewaltsamsten Hypothesen Raum zu geben.

35. Hieran schliesst sich eine andere Erklärungsweise, welche dem Materialismus zwar nicht ausschliessend angehört, die er indess vorzugsweise liebt, ja mit besonderm Nachdruck geltend zu machen genöthigt ist. Er lässt die Seele, thatsächlich das einende Princip, im Organismus, wie im bewussten Vorstellungsleben, umgekehrt vielmehr als die

„Summe“ oder „Resultante“ aus den einzelnen Nervenverrichtungen und Empfindungen erst zusammenfliessen. Er schmeichelt sich mit der unbestimmten Hoffnung, eine Einheit besser zu begreifen, wenn er sie aus Einzelelementen entstehen lässt, und strengt sich an, den absoluten Nichtgedanken für möglich zu halten: dass Einheit jemals aus Zusammensetzung hervorgehe, dass sie einem blossen compositum gleich sei.

Zwar wird erst der folgende Abschnitt diese Gedankenwendung im Ganzen zu prüfen haben; dennoch ist schon hier auf das Willkürliche und Lückenhafte der Hypothese zur Erklärung des besondern Falls aufmerksam zu machen.

Wer wollte verkennen oder könnte leugnen, dass in unserm Bewusstsein unmittelbar ein Mannichfaltiges von Empfindungen und Vorstellungen gegeben sei, welche im weitern Verfolge des bewussten Lebens allmählich zu einfachen und immer einfachern verschmelzen, sodass also die „Einheit“ hier recht eigentlich Product ist, zwar nicht einer Zusammensetzung, wohl aber einer Vereinfachung des Mannichfaltigen? Auf ähnliche Weise, meint man, solle nun auch die Seeleneinheit entstehen. Unmöglich könnte jedoch dieser ganze Process im Bewusstsein zu Stande kommen, wenn ihm die bleibende Einheit einer Seele nicht schon als Grundbedingung vorausginge. Wir gehen auf die nähern Verhältnisse und Processe, durch welche jener Hergang im Bewusstsein zu Stande kommt, hier nicht ein, weil dies der „Psychologie“ zu überlassen ist. Wohl aber lässt sich schon an gegenwärtiger Stelle erkennen, dass ein Mannichfaltiges von Elementen (hier von Vorstellungen) überhaupt nicht sich vereinigen, am wenigsten sich vereinfachen könne, sodass die Elemente in ihrem frühern Einzelbestande darin verschwunden sind, ohne dafür als erste Bedingung ein dauerndes und zudem sie selber einendes Reale, d. h. also: die Einheit einer Seele vorauszusetzen, welche nun hinwiederum als Product einer „Zu-

sammensetzung“ aus jenen Elementen erklären zu wollen, die grösste aller Ungereimtheiten bleibt.

Diese Folgerungsweise begeht daher den ungeheuern Verstoss, welchem wir späterhin noch einmal begegnen werden: die Wirkung für die Ursache zu halten und die feste, sich gleichbleibende Einheit der Seele, welche nur darum im Stande ist, ihre einzelnen Bewusstseinselemente in sich zusammenzufassen, umgekehrt aus dem unwillkürlichen Zusammengerathen solcher Elemente entstehen zu lassen; ein Verfahren, in welchem der Aberglaube des Empirismus aufs treffendste sich kennzeichnet, indem er das Einzelne, die Theile für das Frühere hält, weil sie unmittelbarer und gleichsam handgreiflicher der Beobachtung sich darbieten, als die im Hintergrunde liegende Einheit, welche den ganzen Process des „Zusammengerathens“ doch erst möglich macht.

Schon hier könnte billig gefragt werden, ob es überhaupt sich der Mühe verlohne, so ungeheuere Ungereimtheiten einer förmlichen Widerlegung zu unterwerfen. Wir erwidern, dass sie factisch behauptet worden sind, ja dass sie, in einer gewissen unbestimmten Ferne betrachtet, eines ebenso unbestimmten Eindrucks nicht verfehlen, um so mehr, als die gewöhnlichen, meist vom Standpunkte eines abstracten Spiritualismus gegen sie geführten Widerlegungen ebenso ungenügend sind als sie selbst. Vor allem aber gilt es, das wissenschaftliche Bedürfniss gründlich zufrieden zu stellen, welches den Naturalismus ursprünglich hervorgerufen hat. Darum muss er in seiner eigenen gänzlichen Ungenüge über sich aufgeklärt werden.

II. Die Seele als Resultat der Stoffmischung.

36. Hiermit ist die Untersuchung überhaupt auf ein umfassenderes Gebiet erhoben worden.

Sei nämlich vorerst angenommen, wenn auch nicht zugegeben, dass jene Einheit des Bewusstseins blosser Effect sein könne von der organischen Einheit des Nerven-

systems, so erhebt sich nunmehr die zweite Frage, was wiederum der Grund dieser Einheit selbst sei? Hierauf richtet sich jetzt das Gewicht der Entscheidung, mit welcher die naturalistische Ansicht zu stehen oder zu fallen hat.

Lässt sich nämlich erweisen, dass die organische Einheit des Leibes selbst lediglich aus materiellen Bedingungen, aus einer blossen „Mischung der Stoffe" schlechthin unerklärbar sei, dass sie, um möglich zu werden, selbst ein unstoffliches, ein seelisches Princip als ihren Grund voraussetze, so ist das Hauptfundament jener ganzen Ansicht widerlegt. Lässt sich nicht einmal die Einheit körperlicher Organisation aus blos Stofflichem erklären, um wie viel weniger wird dergleichen Annahme genügen zur Erklärung der Erscheinungen des Bewusstseins und seiner Einheit.

Daher sucht ganz folgerecht der Materialismus so lange als möglich dieser Nöthigung auszuweichen; er muss behaupten, dass auch die organische Einheit, welche den Körper durchdringt und beherrscht, nur die Wirkung bestimmter im Menschenkörper zusammentretender Stoffe sei. Sie ist Product der „Combination gewisser Stoffe"; und das weitere abgeleitete Resultat dieser Einheit soll wiederum im Bewusstsein bestehen und im Ich zum Selbstgefühle kommen. So behauptete selbst ein ausgezeichneter Physiolog, J. Müller: „es lasse sich denken, dass die organische Kraft und alle Lebenserscheinungen nur die Folge oder die Eigenschaft einer gewissen Combination der Stoffe seien." Weislich hat derselbe dabei die Rückbeziehung auf das Wesen der Seele, als ausserhalb seiner physiologischen Forschung liegend, beiseite gelassen, aber wir müssten seiner Behauptung, auch in diesen Grenzen gehalten, widersprechen. Dagegen haben andere Forscher, weniger behutsam, keinen Anstand genommen, hier die letzte Consequenz auszusprechen und sogar auf bestimmte Stoffe hinzuweisen, deren überwiegendes Vorhandensein im Hirn es zu seinen geistigen Functionen befähige. Bekannt ist der

Mythus, dass Phosphor im Hirn über die Denkfähigkeit und die Stärke der Intelligenz entscheide.*) Andere haben auf den überwiegenden Fettgehalt im Hirn der höhern Thiere hingewiesen; und einmal in den Kreis dieser willkürlichen Hypothesen gerathen, wird man ohne Zweifel noch weitern Stoffen die Ehre erweisen, das Geistige in uns hervorzubringen. In der That wäre jedoch der Materialismus, wenn es überhaupt ihm gelingen könnte, durch diese Erklärungsweise festen Boden zu gewinnen, im Umkreise seiner Lehren dann consequent vollendet; die einfachen chemischen Stoffe, für ihn das erste und letzte Gewisse, was es gibt, treten zusammen, erzeugen nach eigenthümlichen, freilich erst noch zu ermittelnden Combinationsgesetzen einen organischen Körper, in ihm sodann, als das letzte ausgebildetste Product, die Erscheinung des Bewusstseins. Hier könnte man auf den ersten Anblick glauben, dass alles auf das beste zusammenhänge, wenn nicht dabei gerade der gänzliche Widerspruch der ersten Grundvoraussetzungen an den Tag käme!

37. Der Materialismus begeht hier nämlich zum zweiten male die schon gerügte Verwechselung, die sichtbare Wirkung (jene im Leibe sich zeigende harmonische Stoffmischung) für die Ursache zu halten, das Product des Lebens für das Producirende und so das wahre Verhältniss gerade umzukehren. Keiner der Stoffe für sich ist fähig, die Einheit hervorzubringen, denn sonst bedürfte es nicht dazu ihrer Combination. Durch ihr blosses Zusammentreten aber kann sie gleichfalls nicht hervorgebracht werden; denn was in keinem von ihnen für sich vorhanden ist, vermag auch ihr blosses Zusammentreten nicht zu erzeugen — das schlechthin Neue jener organischen Einheit.

Ueberhaupt aber bleibt bei dem Gedanken einer Kör-

*) Vgl. unsern Bericht darüber in unserer „Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik", XXII, 176.

pereinheit, welche durch blosse „Combination der Stoffe“ hervorgebracht sein soll, wie man zugeben muss, nur eine doppelte Annahme übrig. Entweder die Stoffe treten zusammen in irgend einen Zustand mechanischer Verbindung, eines mehr oder minder engen Beieinander, so erhalten wir als Resultat das directe Gegentheil jedes organischen Leibes, ein todtes Aggregat von Stoffen, welchem die innere Einheit gerade gebricht. Oder wir nehmen wirklich ein innerlich Verbindendes, eine qualitativ ergänzende Wechselbeziehung zwischen den einfachen Stoffen an, so kann dies nur als chemische Anziehung gedacht werden; und so hat man denn allerdings von Paracelsus an bis auf den heutigen Tag in den verschiedensten Versuchen sich bestrebt, den Chemismus zu universalisiren und auch die Lebenseinheit aus ihm zu erklären. Dies aber gelingt niemals; denn die Einheit, welche aus chemischer Verbindung hervorgeht, ist das todte Product eines in ihm erloschenen chemischen Processes. Das Leben ist stets aus sich selbst sich erneuernder Process, der Kreislauf einer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit, welche aus blosser Stoffmischung und chemischer Affinität nicht erklärt werden kann, ohne allen Gesetzen des Denkens Hohn zu sprechen.

(Wir glauben nicht, dass wir mit dieser Behauptung von irgend einer Seite her misverstanden werden können. Es liegt unserer naturwissenschaftlichen Anschauung gänzlich fern und würde ihr ebenso widerstreiten wie die hier bekämpfte Ansicht, wenn wir behaupten wollten, die Vorgänge im menschlichen Leibe oder in den organischen Körpern überhaupt seien nach andern als nach den allgemeingültigen physikalischen und chemischen Gesetzen zu erklären, irgend ein Stoff verliere, in die Organisation eintretend, seine sonsther schon bekannten charakteristischen Eigenschaften. Aber ein Anderes ist es, jene allgemeinen Gesetze auch in ihrer Anwendung auf das organische Leben erken-

nen, ein Anderes, es selber blos aus ihnen erklären wollen. Jenes ist der organischen Chemie gelungen; dies, was sie gleichsam nebenbei ebenfalls geleistet zu haben meinte, kann ihr nimmer gelingen und ist gar nicht ihr Ziel; denn sie erkennt und erklärt, wie alle experimentirende Wissenschaft, hier nur das Werkzeug und Mittel, nicht die es in Bewegung setzende und alles Einzelne zu einem harmonischen Ziel vereinigende Kraft. So ist z. B. durch die neuere Forschung der Chemismus der Verdauung fast vollständig aufgehellt worden; dabei hat sich ergeben, dass die organische Bereitung des Chylus aus den Nährstoffen keine andern Producte liefere, als die der Chemiker durch vollständig gelungene Herstellung aller physikalischen und chemischen Bedingungen auch wol im Laboratorium erzeugen könnte, wobei es sogar völlig gleichgültig ist, ob er zu diesem Zwecke sich der einem Organismus entnommenen oder der auf anorganischem Wege dargestellten Säuren und Alkalien bediene. Allein dies zugegeben, und wenn es sogar einst wirklich gelänge, aus dem Chylus Blutkörperchen und die andern Formbestandtheile des Organismus durch die Mittel des chemischen Laboratoriums entstehen zu lassen: so würde jenes alles noch nicht zur Behauptung berechtigen, dass damit auch das Gesammtresultat des Lebensprocesses erklärt sei, das stetige Gleichbleiben der Blutmenge und Beschaffenheit, die richtige Vertheilung desselben in alle Theile des Organismus und all die weitern Complicationen, wie sie im Assimilations- und Reproductionsprocesse auftreten und deren wir später [§. 194 fg.] umständlich gedenken werden. Vollends aber zu behaupten, dass Organisation, Leben, Seele nur das Product dieser chemischen Stoffmischung sei, würde völlig der schon erwähnten Gedankenlosigkeit gleichkommen, dass man die Ursache für die Wirkung hält. Jenes alles bestätigt nur den auch von uns anerkannten Satz, dass die chemischen und physikalischen Gesetze constant dieselben seien, ob sie ausser-

halb oder innerhalb eines organischen Körpers in Wirksamkeit treten. Nicht im mindesten kann aber aus dem Bereiche derselben erklärt werden, dass es organische Körper geben müsse und was das Leben selbst sei!)

Dazu kommt noch eine entscheidende Thatsache, welche den letzten Rest jener Vorstellung tilgen muss. Die Stoffe nämlich, deren Combination man jenes Wunder zuschreibt, sind gerade das Unstete und Wechselnde im Leibe, also für sich selbst eben das Einheitswidrige; sie treten unablässig ein in den organischen Umkreis und scheiden wieder aus durch den organischen Process; sie bedürfen daher für sich selbst einer sie zusammenzwingenden, organisirenden, eben damit nicht stofflichen Kraft. In ihnen den Grund dieser Einheit zu suchen, wäre völlig ebenso ungereimt, wie wenn die Harmonie einer vollstimmigen Musik aus dem Zusammentreten der einzelnen Instrumente, nicht aus dem einenden Gedanken des Künstlers hergeleitet werden sollte, wiewol zur hörbaren Erscheinung derselben die Wirkung jener Instrumente allerdings gefordert ist. Und wenn man hier dem Denken, dem klargefassten Begriffe mistrauen möchte, so widerlegt noch vollends das Thatsächliche jene Hypothesen aus dem Grunde.

Es ist nämlich physiologischer Erfahrungssatz, auf dessen entscheidende Bedeutung wir später noch einmal hinweisen werden, dass der Leib nach einem bestimmten Zeitraum durch steten Stoffwechsel sich völlig erneuert hat. Damit müsste nun, läge in der „Combination der Stoffe“ der wahre Grund des Lebens, die organische Einheit des Leibes, folglich auch die des Bewusstseins, die Identität der Person, eine völlig neue und andere geworden sein. Ebenso wandeln sich täglich die Bestandtheile des Hirns und erneuern zuletzt sich völlig. Wäre nun unser Ich blosses Product jener Einheit des „Seelenorgans“, so müsste es auch mit diesem stets sich erneuern und endlich ein völlig Anderes werden, wie dies von den Stoffen allerdings

gilt, indem nicht unwahrscheinlich gerade im Hirn und Nervensystem der Stoffwechsel den raschesten Verlauf nimmt. Wäre ferner Bewusstsein und Vorstellen nur organische Thätigkeit des Hirns, so müsste mit dem stofflich erneuerten Seelenorgane auch ein anderes Bewusstsein, eine völlig neue Persönlichkeit eintreten; wir könnten weder die Einheit unsers Ich während der gewöhnlichen Dauer unsers Lebens bewahren, innerhalb deren mehr als einmal eine völlige Stofferneuerung anzunehmen ist, noch vermöchten wir überhaupt Gedächtniss, Wiedererinnerung, bleibenden Charakter im Laufe desselben zu behaupten, da unterdess die organischen Grundlagen dafür mehr als einmal entwichen sind. Die Wirklichkeit zeigt nun das Gegentheil von diesem allen, und so geräth die materialistische Ansicht nicht nur mit dem Begriffe, sondern mit der Grundthatsache vom Beharren unserer Persönlichkeit während des Lebens in den unversöhnlichsten Widerspruch.

Anmerkung zur zweiten Auflage.

Die vorstehende Beweisführung ist nicht ausreichend befunden worden von seiten eines Forschers, welcher, der skeptischen Denkweise zugeneigt, auch bei dieser Veranlassung begründen will, dass „Materialismus“ wie „Idealismus“ in allen jenen Fragen gleicherweise auf Unbegreiflichkeiten gerathen, dass jeder von ihnen gestehen müsse, eigentlich nichts Sicheres zu wissen über die letzten Gründe der Seelen- und Bewusstseinserscheinungen. So findet er auch die Folgerung unstichhaltig: „dass, wenn das Bewusstsein lediglich Effect der Stoffmischung des Leibes (Hirns) sei, mit dem Erneuertwerden der sämmtlichen Stofftheile auch ein völlig erneuertes, anderes Bewusstsein eintreten und die Identität der Persönlichkeit geschwunden sein müsse“. Diesem Schlusse setzt er folgende Argumentation entgegen:

„Denken wir uns, ein Zusammensein von 1000 Seelen-

stofftheilchen brächte die Wirkung hervor, welche wir Bewusstsein nennen; nun würde von diesen Theilchen eines durch ein anderes verdrängt, könnte nicht das Bewusstsein dasselbe bleiben? Es wäre möglich, dass nur 950 Seelentheilchen den ununterbrochenen Strom des Bewusstseins erzeugten; er wäre nur schwächer geworden. Entspräche dies nicht der Wirklichkeit? Ist nicht in Wahrheit unser Bewusstsein bald lebendig, bald dunkel; ja ist es nicht im Schlafe selbst ganz betäubt? Ich bekenne, die Unmöglichkeit dieser materialistischen Anschauung nicht einzusehen; die Thorheit und Verblendung der Materialisten beginnt erst damit, dass sie mit ihren Hirnstoffströmungen das Denken, das Bewusstsein glauben begreiflicher gemacht zu haben als der Idealismus, der das Bewusstsein als eine Thätigkeit für sich auch ohne jene Strömungen sich denkt und dem dies Wie ein Anderes, aber auch ein Räthsel ist. Wie wir uns drehen und wenden mögen, das Unbegreifliche bleibt unbegreiflich." (Dr. J. B. Meyer, „Zum Streit über Seele und Leib; Worte der Kritik", Hamburg 1856, S. 79 fg.)

Vielleicht möchten folgende Erwägungen jene skeptischen Gründe zu modificiren geeignet sein.

Vor allen Dingen wird man wohlthun, in jedem bestimmten Falle genau zu prüfen, worin die behauptete „Unbegreiflichkeit" ihren Grund und welche Bedeutung sie habe. Der Satz: „Die letzten Gründe des Bewusstseins sind unbegreiflich", kann einen triftigen, auch im gegenwärtigen Falle wohl zu beherzigenden Sinn haben. Wir kommen in all unserm Forschen, selbst dem philosophischen, bei gewissen letzten Urthatsachen an, welche auch hier so zu heissen verdienen, weil sie nicht mehr durch noch Höheres erklärt, d. h. in ihrer Nothwendigkeit aufgewiesen werden können. In diesem ganz allgemeinen Sinne lässt sich allerdings von der „Unbegreiflichkeit" reden, dass überhaupt „Bewusstsein", d. h. ein

Seelen- und Geistesleben vorhanden sei, indem ohne logischen Widerspruch gar wohl eine Welt sich denken lässt, in welcher keine beseelten Wesen anzutreffen sind. In diesem Betracht bleiben Bewusstsein, Seele, Geist schlechthin anzuerkennende, nicht weiter erklärbare Thatsachen.

Anders aber verhielte es sich unsers Erachtens, wenn „Unbegreiflichkeit der letzten Gründe des Bewusstseins“ bedeuten sollte, dass die Frage unentschieden bleiben müsse, ob unser Bewusstsein nicht blosse Wirkung einer „Stoffmischung“ sein könne, deren Elemente den „Bewusstseinsstrom“ erzeugen, welcher bei Abnahme und Austausch dieser Elemente zwar sich schwäche und verändere, im ganzen aber doch fortzubestehen im Stande sei? Hier finden wir nichts „Unbegreifliches“ mehr und es bleibt uns gar kein „Zweifel“ übrig, dass dies die richtige Erklärung nicht sein könne, so gewiss es ein logischer Widerspruch ist, den Selbstverdoppelungsact, welchen wir „Bewusstsein“ nennen, überhaupt erzeugt werden zu lassen aus der Wirkung blos einfacher, objectiver Elemente, wie sublimirt oder complicirt man auch diese Wirkung sich denke. Und gegen diesen ersten Punkt unserer Beweisführung hat der Verfasser keinen Widerspruch erhoben durch Aufweisung etwaiger Gegengründe.

Will er daher, auch blos hypothetisch und dem Materialismus zu gefallen, das Bewusstsein aus „Seelenstofftheilchen“ zusammenfliessen lassen: so müssten dergleichen „Theilchen“ selbst schon das Prädicat des „Bewusstseins“ tragen, Bewusstseinselemente, kurz Vorstellungen sein; und er würde damit in eine der Herbart'schen verwandte, eben darum aber durchaus antimaterialistische Bewusstseinstheorie einlenken.

Unter dieser Voraussetzung — aber nur unter dieser — gewänne ein anderer Ausspruch unsers Verfassers Geltung und Wahrheit; der über den Grund der verschiedenen Grade des Bewusstseins. Denn allerdings ist zuzugeben, dass

Stärke oder Schwäche eines Zustandes (hier des Bewusstseins) ohne Widerspruch sich erklären lasse durch die blosse „Vermehrung“ oder „Verminderung“ der Elemente, aus deren Gesammtwirkung jener Zustand überhaupt hervorgeht. Dann wäre jedoch unzweifelhaft, dass diese Elemente des Bewusstseins nur „Vorstellungen“, nicht aber irgend welche objective „Seelenstofftheilchen“ sein können.

Endlich aber scheint der Verfasser zu übersehen, dass der Hauptnerv unserer Widerlegung des Materialismus nicht allein oder vorzugsweise in der nachgewiesenen Unmöglichkeit liegt, das „Bewusstsein“ oder „Vorstellen“ als solches aus materialistischen Prämissen zu erklären — dies könnte man nothdürftig etwa noch aus mannichfachen Elementen zusammenfliessend sich denken, die dann jedenfalls aber Vorstellungen sein müssten —, als vielmehr in der Thatsache der Identität, welche dieses Bewusstsein während unsers ganzen Lebens behauptet, ferner in der Beobachtung, dass diese Identität keineswegs eine abstract gleichförmige in allen Individuen ist, sondern in jedem einen eigenthümlichen und beharrlichen Typus verräth, den wir im allgemeinen als Individualität, bei besonderer Ausbildung als Charakter, Gesinnung u. s. w. bezeichnen müssen; sodass man erkennt: hier liege nicht blos ein Gesammteffect zufälliger, von aussen zusammentretender Wirkungen vor, sondern es entwickle sich ein beharrliches und eigenthümliches Wesen selbständig an jenen ihm dargebotenen Elementen.

So gewiss nun erst dies die vollständige thatsächliche Auffassung ist, welche alles Seelenleben uns bietet, sind wir genöthigt, jeder atomistischen Erklärungsweise gegenüber, welche dieser durchgreifenden Erfahrung nicht gerecht zu werden vermag, vielmehr umgekehrt zu schliessen: dass ein also geartetes Bewusstsein seinen letzten Grund nur in einem beharrlichen Seelenwesen haben könne, dessen Einheit so stark und übermächtig ist, dass sie alle an sie

herangebrachten heterogenen Elemente selbständig sich anzueignen und sich selbst als Beharrliches dagegen zu behaupten vermöge.

Mit einem Worte: alle Gründe für den Individualismus, welche zugleich in den folgenden Abschnitten noch weiter ausgeführt werden müssen, sind ebenso viel weitere Gründe gegen jede materialistische Erklärungsweise.

38. Indem man jedoch wohl empfindet, dass die Dürftigkeit dieses Erklärungsapparats der Schwierigkeit des zu Erklärenden keineswegs gewachsen sei: so kommen nun mancherlei phantastische Hypothesen dem vermeintlich so nüchternen und seiner Erfahrungsmässigkeit sich rühmenden Materialismus zu Hülfe. Weil die Erscheinungen des Bewusstseins offenbar mit dem eigentlich Stofflichen unverträglich sind, muss irgend eine feinere, unsichtbare Materie als deren Träger und Grund erdacht werden: die Seele ist ein feines imponderables Fluidum, ganz analog dem „Nervenäther", welchen Sömmerring seiner Zeit als vermittelndes Sensorium commune zwischen Seele und Leib sich dachte und in die Hirnhöhlen verpflanzte. Dasselbe wird überall von den Nerven ausgeschieden, durchströmt den ganzen Körper, und an gewissen Stellen desselben sich anhäufend, erzeugt es dort eben diejenige Erscheinung, welche wir Empfindung nennen. So wird auch erklärt, warum das Hirn das Bewusstsein producire und so zugleich Organ desselben werde: es bringe, als die concentrirteste Nervenmasse, auch jenes „Seelenfluidum" in grösster Quantität hervor, welches daher das hellste, lebhafteste Empfinden, das Selbstbewusstsein, zu erzeugen vermöge. Andererseits sei das Nervensystem, namentlich Rückenmark und Hirn, am besten einer Volta'schen Säule zu vergleichen; auch stehe die Seelen- und Nervenwirkung mit der Elektricität in deutlichster Analogie, weil

— diese noch nach dem Tode in den Muskeln Zuckungen erregen könne.*)

Wir wollen nicht von neuem das gänzlich Willkürliche und roh Phantastische dieser unbewiesenen Hypothe-

*) Zwar ist der Antheil der Elektricität am Nervenleben von J. Müller wieder bezweifelt worden, aus dem empirischen Grunde, der, jenen oberflächlichen Analogien gegenüber, gewiss zunächst auf Beachtung Anspruch hat, dass er bei allen seinen Untersuchungen über die Nerven auch mit dem allerreizbarsten Elektrometer keine Spur von Elektricität habe entdecken können. Doch ist die hier fehlende Beobachtung später durch die mit musterhafter Umsicht eingeleiteten Versuche von Dubois-Reymond bekanntlich ausser Zweifel gestellt. — Zutreffender und allgemein eingreifender möchte vielleicht die Betrachtung sein, dass auch die stärkste elektrische Einwirkung nur Zuckungen, das Kranke, Lebenswidrige, der gesunden Lebenswirkung der Muskeln Entgegengesetzte, hervorgerufen habe. In dem classisch dafür gewordenen Experimente von Ure erregte man durch die elektrische Strömung, die man in verschiedenem Umfange durch den Körper leitete, auch in verschiedenem Bereiche Muskelbewegung: so brachte man durch Erregung der Muskeln des Zwerchfells ein Analogon des Athmens, aber ohne Herz- und Pulsschlag, hervor; die Verzuckungen des Gesichts hatten einen so furchtbaren Ausdruck, dass die Zuschauenden flohen, einer in Ohnmacht fiel. Der Urheber des Versuchs schloss aus diesen Erscheinungen, dass eine noch stärkere elektrische Reizung das Leben zurückgeführt, wirkliches Athmen und Blutumlauf hergestellt hätte; — dass also das Leben überhaupt nichts anderes sei als ein höchst intensiver elektrischer Process: — und viele haben ihm dies nachgeschlossen. Gerade das Umgekehrte scheint uns aus dem Versuche zu folgen, wenn er recht verstanden wird. Schon der Augenschein desselben zeigt, dass jene Reizungen kein Analogon des wahren Lebens, sondern nur eine Caricatur desselben hervorzubringen vermochten, gewaltige Muskelzuckungen nämlich, welche sich bei stärkerer elektrischer Einwirkung immer nur vermehrt, also von dem milden, harmonischen Wirken des Lebens sich nur weiter entfernt hätten. Denn gerade dann entstehen auch während des Lebens Zuckungen in den Thieren, wenn die Nerven von der normalen Einwirkung des Centralorgans abgelöst, also gleichsam „entseelt", für sich selbst wirken. Deswegen kann die elektrische Kraft, welche auch in stärkster Anwendung nur das Lebenswidrige zu erregen fähig ist, unbefangener Beurtheilung nach nicht mit der Lebens- oder Seelenkraft verwandt, noch weniger identisch sein. Bei der Neigung der gegenwärtigen Physiologen, das Leben aus blosser Steigerung oder Modification physikalischer Kräfte und Gesetze zu erklären, scheint es sogar wichtig, auf solche Miskennung des Thatsächlichen aufmerksam zu machen, die bei den Versuchen obwaltet, welche man als entscheidend für jene Erklärungsweise betrachtet.

sen rügen; wir wollen nur den absoluten Widerspruch hervorheben, einer noch so verdünnten oder ätherisirten Stofflichkeit irgend welche Acte des Bewusstseins beizulegen. Denn was eigentlich den Charakter des Bewusstseins ausmacht: im Sein sich selbst zu verdoppeln, im Empfinden, Vorstellen, Denken diesen Zustand wieder zu objectiviren, zugleich in sich und über sich zu sein, diese absolute Doppelheit im Einssein hebt schlechthin jeden Begriff blosser Stofflichkeit auf, welche niemals aufhören kann, Stoff, d. h. ein einfaches Nebeneinander räumlicher Theile zu sein.

In diesem Zusammenhange ist indess noch der Untersuchungen von Dubois-Reymond zu erwähnen, deren thatsächliches Ergebniss wir in seinem Werthe anerkennen, ohne für die gegenwärtige Frage irgend eine Entscheidung darin zu finden, durch welche die materialistischen Hypothesen der charakterisirten Art begünstigt würden. Er bewies durch umfassende Versuche, dass die Nerven in ruhigem, ungereiztem Zustande eine elektrische Strömung zeigen, welche von innen nach aussen und von aussen nach innen den Nervenstamm umkreist. Wird der Nerv in Reizung versetzt, so verschwindet der elektrische Strom in seiner Erscheinung nach aussen. Die Vermuthung liegt nahe, dass er daher nach innen verwendet werde, um die eigenthümliche Function des Nerven zu vollziehen, oder wenigstens sie zu ermöglichen. In diesen Grenzen lässt sich gegen die Bündigkeit jener Folgerung nichts erinnern; aber ein gewaltiger Sprung wäre es, deshalb zu behaupten, dass Empfinden und Bewusstsein mit elektrischer Strömung identisch sei, ja auch nur in directem Causalverhältniss damit stehe. Es wird nämlich erwiesen werden, dass die Nerventhätigkeit selbst überhaupt nur das Veranlassende, nicht der Grund der Bewusstseinsacte sei; dass diese zwar parallel mit ihr gehen, nicht aber aus ihr erklärt werden können und noch viel weniger eins mit ihr zu sein vermögen.

39. Wenn wir weitere Umschau halten unter den neuern Naturforschern, die sich zu materialistischen Grundanschauungen hinneigen, so sehen wir ab von den Vertretern derselben in populärem Tone, wie C. Vogt, Feuerbach u. a., und wählen als Repräsentanten derselben einen besonnenen wissenschaftlichen Forscher, wie H. Burmeister, welcher folgende eigenthümliche Darstellung des Materialismus gegeben hat.*) „Seele“ ist lediglich ein Complex von Fähigkeiten und Kräften, welche ein bestimmter thierischer oder menschlicher Organismus an den Tag legt (S. 251). Die Kräfte existiren überhaupt nur an der Materie, und es gibt erfahrungsmässig keine Kraft, welche eines realen Substrates entbehren könnte. Also auch die geistigen Kräfte können nur von der Materie getragen existiren; Geist wäre eine leere Abstraction, wenn man ihn von der Materie lösen, ja ihr entgegensetzen wollte. Die geistigen Kräfte daher in ihrem Unterschiede von den übrigen, welche der Organismus darlegt, sind gleichfalls nur eigenthümliche Erscheinungen gewisser Materien. Nur dies ist sicher; eine weitere Erklärung der Art und Weise, wie dieselben geistige Wirkungen hervorbringen können, bleibt dagegen unmöglich, indem man dadurch nur in das Gebiet ungewisser Hypothesen gerathen würde. Mit Recht verwirft daher der Verfasser die Annahme eines imponderablen Nervenfluidums und alles Aehnliche: dies seien blosse Worte, um einen an sich unbekannten Vorgang zu bezeichnen.

Indem nun hiernach Nervenkraft und geistige Kraft für ihn zu identischen werden, so sind daher die Seelenkräfte nur Aeusserungen des materiellen Substrates, welches wir vorzugsweise im Hirn annehmen müssen; denn Nervenmaterie ist erfahrungsmässig die Trägerin des Geistes im Organismus (S. 259). Dieser Annahme entspricht ferner

---

*) Burmeister, „Die Seele und ihr Behälter“, in seinen „Geologischen Bildern zur Geschichte der Erde“ (Leipzig 1851), I. 247 fg.

das aus den Beobachtungen der vergleichenden Nervenanatomie gewonnene Resultat, welches aus der Höhe des Nervensystems auf die Höhe der Seelenfunctionen eines Thieres mit Sicherheit schliessen lässt. Der Mensch wird daher für eine potenzirte Thierseele erklärt (S. 270). (Wir selbst wollen gegen diesen Ausdruck keinen Widerspruch einlegen, indem dies ein blosser Wortstreit erscheinen könnte, sofern nur nicht übersehen wird, dass diese „höhere Potenz“ sich zugleich zum specifischen Unterschiede erhebt. Dies ist nicht blos eine Behauptung des „menschlichen Hochmuths“, wie der Verfasser meint. Die weitere Folge unsers Werkes wird zeigen, dass wir gegen die Verwandtschaft zwischen Thier und Menschen unsern Sinn nicht verschliessen, ja dass sie für uns sogar eine tiefere Bedeutung hat, als man gewöhnlich ihr zuzugestehen geneigt ist; dass aber gerade die tiefere Erforschung dieses Verhältnisses eine wenn auch nur gradweise Gleichstellung beider um so entschiedener ausschliesst.)

Von der Art der Anordnung des Nervensystems hängt nun die Höhe und der Umfang des Seelenlebens ab; darin muss somit auch der Ursprung dessen liegen, was wir am Menschen „Vernunft“ nennen. Nun zeigt sich aber kein wesentlicher Theil im Nervensysteme des Menschen, welchen er nicht mit den höherstehenden Thieren gemein hätte. Daher ist die Vernunft nur eine gesteigerte Potenz des Thierinstinctes, oder eine höhere Form desselben (S. 280). Ist nun ferner die Seele überhaupt nur als eine Eigenschaft zu betrachten, welche ebenso den Nerven inhärirt, wie das magnetische, elektrische Fluidum an gewissen andern Körpern haftet, so ist wenigstens vom Standpunkte der Naturwissenschaft die individuelle Fortdauer derselben etwas rein Unbegreifliches: ihre Annahme muss dem Dogma, dem Glauben überlassen werden. Ewig, unsterblich ist nur die Materie, aus deren wechselnder Verbindung auch diese Erscheinung hervorgegangen ist. Ja es wäre überhaupt ein

Widerspruch, die Seele, wenn sie als Kraft gedacht wird, zugleich als ein selbständiges Wesen denken zu wollen; denn als solche kann sie nur Eigenschaft eines Realen, der Materie sein. Umgekehrt, sofern sie als ein Reales gedacht werden wollte, könnte sie selbst nur „Körper" sein; denn was realen Inhalt und reale Form hat, ist allein die Materie. Beide Alternativen führen daher zu demselben Ziele, zur Unvermeidlichkeit materialistischer Consequenzen. „Die Naturwissenschaft wird sich des empirischen Materialismus, als Fundament exacten Wissens, nicht entschlagen können" (S. 286). Dennoch spricht der Verfasser dabei vom Glauben mit Ernst und Ehrerbietung. Er schliesst mit Luther's Worten: „Gott helfe mir; ich kann nicht anders!"

40. Nicht ohne Absicht haben wir diese Darstellung besonders hervorgehoben. Sie drückt die würdige Gesinnung eines echt wissenschaftlichen Forschers aus, welchem Klarheit und Consequenz über alles gehen und der sich auch ihren unwillkommenen Resultaten unterwirft, weil sie ihm unvermeidlich scheinen. Wichtiger ist jedoch, dass zugleich nirgends schärfer als hier die eigentlichen Motive aufgedeckt sind, welche ihn, wie es scheint, fast wider Willen zu jenen Ansichten hindrängen. Es sind die deutlich von ihm gefühlten Mängel des gewöhnlichen spiritualistischen Dualismus, der Widerspruch, welcher besonders dem Naturforscher auffallen muss, die Seele als ein vom Leibe Verschiedenes, rein Bewusstes denken zu sollen, ohne dass ihm doch im geringsten begreiflich würde, wo die reale Grundlage dafür herkommen soll. Empfindung, Bewusstsein, Ich sind Eigenschaften eines ihnen zu Grunde liegenden Realen, Substantiellen, nichts für sich Bestehendes: als eine leere, in der Luft schwebende „Kraft" lassen sie sich nicht denken. Dies ist eigentlich die hier verborgen bleibende Grundprämisse des Verfassers, welcher wir selbst aufs vollständigste beitreten. Nur hat dieselbe an sich mit dem

Materialismus nicht das Mindeste gemein, indem es eine offene Frage für die weitere Untersuchung bleiben muss: was als jenes reale Substrat der Seele zu denken sei? Und in diesem ganz allgemeinen Sinne könnten wir uns sogar seiner Sprachweise fügen, wenn er behauptet, dass die Materie alles, dass die Seele selbst nur Körper sei. Offenbar hat er hier in nur uncorrectem Ausdrucke den Begriff des Realen mit dem ganz unbestimmten und nebulistischen der Materie verwechselt.

Aber auch von seiten eines „exacten Wissens", welches sich hier, wie man sieht, wider Willen in materialistische Consequenzen verfangen hat, kann seinem Principe nach nicht der geringste Einwand gegen die Beweisführung erhoben werden, dass jenes „reale Substrat" der Seele, welches den Bewusstseinserscheinungen zu Grunde zu legen ist, völlig anderer Art, ein Wesen sui generis sein müsse, als die realen Wesen, welche das Phänomen materieller Körper bilden. Ja dieser Beweis liegt gerade im Geist „exacter Naturforschung", welche auf nichts entschiedener dringt als auf Sonderung des Specifischen der Erscheinungen, somit auch auf Unterscheidung der realen Substrate, welche specifisch verschiedenen Erscheinungen zu Grunde zu legen sind. Dass und wie aber dieser Beweis geführt werden könne, lässt sich hier schon unschwer aus dem Sinne jener Einwendungen erkennen, welche wir den materialistischen Hypothesen entgegenstellen mussten.

Hieraus ergibt sich aber auch andererseits der Grund, warum wir gleich anfangs dem Materialismus eine vorübergehende Berechtigung nicht abzustreiten vermochten. Er hat, auf sein Wesen zurückgeführt, einen lediglich kritischen Charakter: er bringt auf immerhin rohe, ja ungeschlachte Weise das Unbefriedigende jener spiritualistischen Denkweise zur Sprache, welche die Seele zu einem „an sich raum- und zeitlosen", eigentlich damit unbegreiflichen Wesen verflüchtigt, dessen Selbständigkeit und eigenthüm-

liche Wirksamkeit dem Leibe gegenüber damit zu einer rein undenkbaren wird. Er zeigt die Nothwendigkeit, zu einem irgendwie näher motivirten Realismus sich zu erheben. Er selbst jedoch wird seine unzureichenden, ja ganz misglückten Erklärungsversuche um so entschiedener preisgeben müssen, wenn das dunkel gefühlte Bedürfniss, welches ihn über den Spiritualismus hinaustrieb, ohne ihn dennoch das Rechte erreichen zu lassen, seine volle Befriedigung findet. Dies führt uns auf die tiefere Frage zurück: welches das metaphysische Princip des Materialismus sei und warum der von ihm behauptete Realismus auch aus metaphysischen Gründen für unhaltbar erklärt werden müsse?

III. Das Princip des Materialismus nach seinem metaphysischen Ausdrucke.

41. Das Axiom, welches zuletzt als Resultat unserer Kritik sich ergab (§§. 39, 40), dass die „Seele“, d. h. der Complex bewusster Thätigkeit, nothwendig eines realen Substrates bedürfe, lässt sich als die bleibende Wahrheit betrachten, welche dem Materialismus als verborgene Prämisse zu Grunde liegt. Doch so unbestreitbar richtig an sich selbst sie ist, ebenso unbestimmt ist sie noch in dieser Fassung und bedarf jedenfalls einer tiefern Untersuchung. Die Frage nach den allgemeinen Eigenschaften des „Realen“ ist jedoch eine ontologische; und so ist es Zeit, sich nach der metaphysischen Form umzuthun, in der sich jener Grundgedanke am klarsten ausgeprägt hat.

Locke's gelegentliche Behauptung: es sei gar nicht undenkbar, dass Gott einer gewissen Verbindung von Materie die Eigenschaft des Denkens beilegen könne*), rief besonders in England und Frankreich die Streitfrage hervor:

*) Locke, „Essay concerning human understanding“, Book IV, Chapt. III, §. 6.

ob die Materie zu denken vermöge, d. h. ob ihr bewusste Thätigkeit zugeschrieben werden könne? Auf das Historische dieser Verhandlungen, welche in England vorzugsweise von Joseph Priestley angeregt wurden, unter den französischen Gelehrten durch Ch. Bonnet's hylodynamische Ansichten, welche seiner Psychologie eine materialistische Grundlage gaben, ihre weitere Ausführung erhielten, gehen wir hier nicht näher ein, indem dabei nur Theorien und Hypothesen zur Sprache kamen, denen wir im Vorhergehenden bereits in ausgeführterer Gestalt begegnet sind. Uns interessirt hier nur noch die metaphysische Grundlage, auf welcher sie gemeinsam beruhen.

Jene Frage nun, in solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit gehalten, lässt sich ebenso gut bejahend als verneinend beantworten. Ob der „Materie", in dem ganz unbestimmten Sinne eines Realen gefasst, Bewusstsein beigelegt werden könne, dies entscheidet sich lediglich danach, welche nähern Eigenschaften man diesem an sich vieldeutigen Begriffe zuschreibt. Die einzig positive, zugleich fundamentale und erste Bestimmung kann nur die sein, dass die materiellen Substanzen ein raumerfüllendes Reale bezeichnen, oder genauer ausgedrückt: ein Reales, dessen Wirkungen auf anderes Reale es zu einem Ausgedehnten (sich Ausdehnenden) machen, d. h. welches durch sein Wirken seinen Raum setzt und specifisch erfüllt. Durch diese allgemeine Bestimmung ist jedoch über die innern Zustände, in welche dies Reale im übrigen gerathen könne, noch gar nichts weiter präjudicirt, zu welchen innern Zuständen offenbar das Vorstellen und Denken, überhaupt das Bewusstsein gehören muss. Dies fällt einem ganz andern Kreise von Eigenschaften zu, welche aus jenen Raumbeziehungen und Raumwirkungen für sich selbst gar nicht erklärt werden können, aber auch an sich gar nicht unverträglich neben ihnen sind. Ob daher eine solche Verbindung äusserer Wirkungen und innerer Zu-

stände in einem und demselben Realen möglich sei und in welchem Wechselverhältniss beide zueinander stehen, ist von hier aus betrachtet eine ganz offene Frage, wobei man indess von allgemeinen ontologischen Untersuchungen auszugehen hat.

Hier kann nun die Locke'sche Behauptung: es sei nicht widersprechend, der Materie (d. h. dem sich als räumlich setzenden Realen) Denken beizulegen, offenbar einen doppelten Sinn erhalten. Entweder es heisst: in der Eigenschaft seiner Räumlichkeit, seiner Bewegung, überhaupt seiner räumlichen Wirkungen und Veränderungen, liege der Grund, aus dem auch die bewussten Zustände in ihm zu erklären seien: so werden wir diese Behauptung offenbar verwerfen müssen, indem sie uns in die sattsam nachgewiesenen Widersprüche des (eigentlichen) Materialismus verwickelt. Oder jene Frage hat den viel allgemeinern Sinn: dass gewisse Klassen realer Wesen ausser ihren Raumbeziehungen auch noch die Eigenschaft der Reflexion „in" sich, des Bewusstseins besitzen können. Also gefasst liegt darin an sich keinerlei Widerspruch, sondern hier ist dem Resultate der weitern Untersuchung zu überlassen, wie jene Vereinigung zwiefacher Eigenschaften zu denken sei. Diese Ansicht ist jedoch, wie man sieht, weder ihrem Princip noch ihren Resultaten nach eine materialistische zu nennen; vielmehr ist dadurch die Grundlage eines Realismus angebahnt, welcher ein völlig neues Licht über alle jene bisher ungelösten Fragen zu verbreiten verspricht und der zugleich als das positive Ergebniss unserer Kritik sich erweist.

42. Es liegt nun sehr nahe, dass, solange man in der Alternative jener beiden Fragen die erste Antwort für die einzig mögliche hielt, es fortdauernd versucht werden musste, alle Erscheinungen des Bewusstseins auf blosse Materie als solche und deren Veränderungen, d. h. auf Bewegung zurückzuführen. Dies ist mit Entschieden-

heit und bewusster Consequenz in dem bekannten Werke „Système de la nature" geschehen, welchem man daher das Verdienst nicht absprechen kann, die metaphysische Grundlage des eigentlichen Materialismus am kürzesten und bündigsten ausgesprochen, damit aber auch seine innerste Schwäche an den Tag gebracht zu haben. Wie überhaupt nach ihm im Bereiche der Dinge nichts anderes vorhanden ist als die zahllosen Moleculen der Materie und ihre Bewegung, so sollen auch alle Erscheinungen des Geistes und Bewusstseins aus blosser Bewegung erklärt werden. Wir geben in diesem Betreff den Gedankengang des Werkes nach seinen Hauptzügen wieder.

Die widersprechende Vorstellung, dass der Mensch aus einer Zweiheit entgegengesetzter Substanzen bestehe, hat sich dadurch gebildet, dass man bei genauerer Beobachtung zwei verschiedene Arten von Bewegung an sich wahrnahm. Die eine ist die äusserliche, unmittelbar sichtbare; die andere, welche innerhalb des Körpers unsichtbar in seinen feinern Theilen vor sich geht, erkennen wir erst mittelbar aus ihren Wirkungen. Zu letzterer Art von Bewegung gehört das Wachsthum der organischen Körper, überhaupt das Leben, welches einem Gärungsprocesse gleichzustellen ist; endlich die intellectuellen Thätigkeiten des Denkens und Wollens, welche auf unmerklichen Bewegungen unsers Hirns beruhen. Der Mensch nun fühlte in sich selbst solche unsichtbare innere Bewegungen („avait la conscience de certains mouvemens internes, qui se faisaient sentir à lui"; — hier wird demnach gerade das allem Materialismus unübersteigliche Problem, die Schwierigkeit, an welcher er ewig scheitern wird — zu erklären, wie jene „innern unsichtbaren Bewegungen des Hirns" in sich selbst sich reflectiren, ihrer bewusst werden können —, höchst charakteristisch durch eine Phrase übersprungen). Er erfährt ferner, dass durch diese innern Bewegungen äussere veranlasst werden: aus dem Willen die

Bewegung seiner Hand. Weil er nun nicht begreift, wie beide zusammenhangen, so legt er sich selbst eine Substanz bei, welche er zur Ursache jener äussern Bewegungen macht, ohne freilich von der Art dieser Bewirkung das Geringste zu wissen. Dieser Substanz schreibt er Eigenschaften zu, welche durchaus den körperlichen entgegengesetzt sein sollen, und bezeichnet dieselben als „Geist", ohne dennoch etwas anderes als nur verneinende Merkmale von ihm aussagen zu können. In Wahrheit haben diejenigen, welche ihre Seele ihrem Körper entgegensetzten, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Das Denken ist nur die Gewahrung (perception) der Veränderungen, die unser Gehirn von aussen erhält, oder die es sich selbst gibt. Ebenso ist der Wille eine Veränderung unsers Hirns, durch die es zur Thätigkeit nach aussen bestimmt wird, d. h. zur Bewegung der leiblichen Organe.

43. Alle intellectuellen Functionen beruhen ihrem Ursprunge nach auf dem Empfinden (dies ist das zweite Grundaxiom des Materialismus, wodurch er mit den sensualistischen Theorien in unmittelbare Berührung tritt). Dass der Sitz der Empfindung im Hirn zu suchen, ist eine Thatsache. Wenn nun die Frage entsteht, wie diese Eigenschaft dem Hirn überhaupt zukommen könne, so lässt sich dabei eine doppelte Hypothese denken. Einige Philosophen haben angenommen, dass die Empfindung eine allgemeine Function der Materie sei. Unter dieser Voraussetzung erklärt es sich von selbst, wie dem Hirn diese Eigenschaft eigenthümlich sein müsse. Wo die Hindernisse ihres Hervortretens hinweggeräumt sind, muss sie von selbst zum Vorschein kommen; und dies findet vorzugsweise eben in jenem Organe statt. Wie man daher in der Natur zwei Arten von Bewegung unterscheiden muss, die todte und die lebendige Kraft (force), so sind auch zwei Gattungen von Empfindung zu unterscheiden, die eine thätig und lebendig, die andere todt und zur Thätigkeit erst zu er-

wecken. Und so bezeichnet das Erwecken der Empfindung in einer Substanz (animaliser une substance) nur die Hinwegräumung der Hindernisse, welche sie abhalten, lebendig und thätig zu sein. Mit einem Worte: die Empfindung ist eine Eigenschaft, welche entweder gleich der Bewegung sich mittheilt und durch Mischung der Stoffe (combinaison) erzeugt wird, oder sie ist eine jeder Materie an sich schon beiwohnende Kraft. In beiden Fällen ist es gleich undenkbar, sie einem nicht ausgedehnten Wesen beizulegen, wie man in der Regel die menschliche Seele sich denkt. Ueberhaupt macht der Verfasser des Werkes wiederholt auf die verwundbarste Stelle des Spiritualismus aufmerksam, dass es völlig widersprechend bleibe, ein unausgedehntes Wesen mit einem ausgedehnten in Wechselwirkung zu bringen, da beide durchaus keine Berührungspunkte miteinander gemein haben können.

Im übrigen, fährt der Verfasser fort, zeigt sich, je genauer wir beobachten, desto entschiedener, dass die intellectuellen Fähigkeiten des Menschen lediglich eine Folge der körperlichen Organisation sind und ihren letzten Grund im Temperamente haben. Dies ist jedoch eine körperliche Eigenschaft; daher sind auch alle vermeintlich geistigen Neigungen und Leidenschaften auf körperliche Zustände zurückzuführen. Die Moralisten haben den letzten Ursprung derselben auf Liebe und Hass, auf Neigung und Abneigung zurückgeführt. Diese sind aber nichts anderes als eine besondere Art von Anziehung und Abstossung, wie wir sie auch in der Körperwelt finden; sie sind völlig dieselbe Erscheinung wie das Fallen der Körper und unterscheiden sich von diesem nur dadurch, dass sie als innerliche verborgen bleiben. So schliesst sich als drittes Grundaxiom der Fatalismus an diese Ansicht an.*)

*) Die Belegstellen zu obiger Darstellung finden sich in den Excerpten bei Erdmann, „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie", II, 1, cxii—cxvii.

Unleugbar sind hier die ersten Gründe und die letzten Resultate, der Ausgangspunkt und das Ende des Naturalismus in allen seinen Gestalten mit einer solchen Kürze und Bündigkeit dargestellt, dass für die klare Uebersichtlichkeit dieser Lehre nichts zu wünschen übrig bleibt. Aber auch die eifervolle Eindringlichkeit der Darstellung, welche die Lücken und Sprünge gar nicht verhehlt, zu denen sie sich genöthigt sieht, und die weit mehr rhetorisch betheuert, als logisch beweist, erleichtert der Kritik ihr Geschäft ungemein. Sie lässt nämlich die innersten Gründe sichtbar werden, von denen diese ebenso trübseligen als willkürlichen Behauptungen getragen sind. Sie bleiben ganz nur polemischer Art; und von dem Hasse gegen die positive Religion abgesehen, hinter welcher der Verfasser nach der Sitte damaliger Bildung nur Priesterbetrug und Pfaffenherrschaft wittert, sind es besonders die Widersprüche der gemein spiritualistischen Lehre, welche eine schlechthin übersinnliche Seelensubstanz mit einem sinnlichen Organe zusammenkoppeln will, die ihn anspornen, als Protestation dagegen seine monistisch-materialistischen Behauptungen aufzustellen. Insofern hat jene Darstellung auch jetzt noch einigen kritisch-polemischen Werth; und vielleicht auch darin liesse sich ein weiterführendes Moment derselben entdecken, indem ins Licht gesetzt wird, dass an sich kein Widerspruch darin liege, einem Realen, welchem man räumliche Eigenschaften beilegt, auch die sonstige Eigenschaft der Empfindung zuzugestehen, wiewol freilich das Richtige dieser Bemerkung an dem abgeschmackten Versuche, das Bewusstsein aus blosser Bewegung zu erklären, seinen Untergang finden musste.

44. Nach allen bisherigen Erwägungen scheinen wir nunmehr in den Stand gesetzt, das Urtheil über den Materialismus kritisch abzuschliessen. Der Massstab, den wir dafür anlegen, hat sich nach dem Bisherigen auf zwei Fragen zu richten: theils ob die Thatsachen sich aus ihm

vollständig erklären lassen, theils ob er, der Prüfung des Denkens unterworfen, zur Klarheit und Consequenz einer erschöpfenden Theorie sich erheben lasse? Was in beiderlei Hinsicht sich ergeben hat, fassen wir nochmals kurz zusammen.

1. „Die Seele, d. h. die Einheit des Bewusstseins, ist lediglich Effect von der Einheit des Organismus, näher des Hirns und Nervensystems."

Diese Hypothese, das Fundament der ganzen materialistischen Lehre, wird durch drei Gegengründe vollständig widerlegt:

a. Die Bestandtheile unsers Leibes, mithin auch des Nervensystems und Hirns, sind einem beständigen Wechsel und Austausch ihrer stofflichen Elemente unterworfen. Es ist physiologische Thatsache, dass der Organismus im Verlaufe eines bestimmten Zeitraums, und zwar mehrmals während einer gewöhnlichen Lebensdauer, sich völlig erneuert. Die Hirnpartikeln, aus deren Einheit unser Bewusstsein resultiren soll, wandeln sich unablässig; die Identität des Bewusstseins könnte daher nur so lange sich behaupten, als jene Elemente dieselben bleiben. Wäre daher die Einheit des Bewusstseins und der Persönlichkeit blos die Folge von der Einheit des Nervensystems, d. h. von der Summe und Vereinigung ihrer Stofftheile: so müsste mit deren vollständiger Erneuerung auch das Bewusstsein und die Persönlichkeit eine völlig andere werden. Weder die Einheit unsers Ich während unsers ganzen Lebens könnten wir behaupten, noch bleibende Erinnerung haben, Erkenntnisse uns erwerben, in einem bestimmten Charakter verharren, wenn dies alles an die flüchtigen Bestandtheile jener Nerveneinheit geknüpft wäre. Die Thatsache von der Identität unsers Bewusstseins während der ganzen Dauer des Lebens hebt daher die materialistische Hypothese vollständig und unwiderlegbar auf. So bekannt jene Thatsache ist, und so unabweislich die aus ihr

zu ziehende Folgerung bleibt, so hat man sie dennoch bisher völlig übersehen; — Beweises genug, dass man bei diesen Gegenständen immer noch weit mehr in der Region abstracter Begriffe und unbestimmter Möglichkeiten verweilt, als auf entscheidende Thatsachen geachtet hat. Nicht einmal die Thierseele, die es nur bis zum dumpfen Selbstgefühle bringt, die aber doch, wenigstens bei den höhern Thieren, einen bleibenden Grundtypus desselben während ihres Lebens zeigt, kann aus materialistischen Voraussetzungen erklärt werden. (Vgl. die Anmerkung zu §. 37.)

b. Die Vorstellungen, überhaupt sämmtliche Functionen des Bewusstseins, können nicht blos als „ein organisches Product der Hirnthätigkeit" betrachtet werden; denn alle organischen Producte sind nur von einfach-objectiver Natur und Beschaffenheit. Die subject-objective Doppelheit des bewussten Vorstellungslebens ist specifisch davon verschieden: es lässt sich schlechterdings nicht aus einer Wirksamkeit erklären, die, wie alles Organische, blos objective Producte zu erzeugen vermag. Wie wir zeigten, besteht alles, was der Materialismus näher darüber ausführt, um eine solche Annahme auch nur für den ungefährsten Anschein glaublich zu machen, in unbewiesenen Versicherungen, welche schärfer erwogen zu völlig undenkbaren Widersprüchen sich verflüchtigen. Auch in dieser Instanz ist er vollständig widerlegt. Vielmehr ergibt sich von einer neuen Seite daran das bedeutungsvolle Resultat: dass der Grund des Bewusstseins jenseit alles blos Organischen liege, weil dies nur eine einfache Reihe von Wirkungen darstellt; dass es daher nur sich erklären lasse als die Grundeigenschaft eines eigenthümlichen realen Wesens, welches wir „Seele", noch bestimmter „Geist" zu nennen genöthigt sind, weil ihm ursprünglich jene Eigenschaft der Selbstverdoppelung oder des Bewusstseins beiwohnt.

c. „Das Selbstbewusstsein ist nur die hellste und lebhafteste Gesammtempfindung, hervorgehend aus der Verschmelzung aller Einzelsensationen, welche im Hirn zusammentreffen; es ist daher natürlich, dass sie nur im Hirn, als dem gemeinsamen Sitze des Empfindens, entstehen kann.“

Eine jede etwas schärfere psychologische Analyse muss das Unstatthafte dieser Behauptungen entdecken. Selbstbewusstsein, Ich ist zuvörderst keineswegs lediglich eine Gesammtempfindung und nimmermehr aus blosser (unwillkürlicher) Verschmelzung von Einzelsensationen zu erklären. Es ist eine schlechthin selbstthätig gebildete Vorstellung der Seele von sich, durch welche sie einerseits alle ihre Einzelempfindungen (Einzelzustände) von sich als deren bleibender Einheit unterscheidet — daher von jeder einzelnen abstrahiren kann, ohne darum die Vorstellung ihrer selbst aufzugeben —, wie sie anderntheils jene Einzelsensationen auf sich als die ihrigen bezieht und sie dadurch in die Reihenfolge ihrer bewussten Zustände einfügt. Wie sehr man den idealistischen Ausdruck: „das Ich setze sich selbst“, getadelt hat, und wie sehr er auch in metaphysischem Sinne irreleitend sein mag, als Bezeichnung des psychologischen Hergangs, wie die Ichvorstellung in der Seele entsteht, enthält er dennoch die zutreffendste Wahrheit. Wir können uns hier noch nicht mit der Betrachtung der Stufen beschäftigen, welche die Seele in ihrer Bewusstseinsentwickelung zu durchschreiten hat, um zur letzten und höchsten Erfassung ihrer selbst, zum Selbstbewusstsein zu gelangen. Dennoch leuchtet hier schon ohne Mühe ein, dass es nicht ein durch organische Empfindungen unwillkürlich sich bildendes Ereigniss in uns, sondern nur die selbständige That eines selbständigen Wesens sein könne. Die Thatsache des Selbstbewusstseins ist daher nur unter der Voraussetzung erklärlich, dass die Seele ein reales, vom Organismus unterschiede-

nes, zugleich der Reflexion auf sich selbst, des Bewusstseins fähiges Wesen ist. Durch die Existenz eines Selbstbewusstseins in uns allein werden sämmtliche Voraussetzungen des Materialismus widerlegt, so gewiss dasselbe aus seinen Prämissen schlechthin unerklärbar bleibt.

Darum ist aber zweitens das Selbstbewusstsein auch mehr als blosse Empfindung, weil es erwiesenermassen Resultat einer Selbstthätigkeit der Seele ist. Empfindung nämlich, wenn man nicht völlig sinnlos dieses Wortes sich bedient, kann nur das Bewusstsein derjenigen Veränderungen bezeichnen, in welche die Seele unwillkürlich geräth, d. h. bei denen sie sich leidend verhält und dieses ihres passiven Zustandes zugleich bewusst ist. Ihrer Passivität als solcher vermöchte sie jedoch gar nicht bewusst zu werden, wenn sie nicht ursprünglich zugleich das Bewusstsein ihrer Selbständigkeit (Freiheit) besässe; denn Bewusstsein eines Leidens ist nur Bewusstsein von gebundener, negirter Freiheit. Sofern aber hier das Bindende, zur Empfindung Veranlassende für die Seele lediglich ihr Leib ist, so folgt mit Nothwendigkeit daraus, dass sie selbst eine vom Leibe verschiedene reale Substanz sein müsse, so gewiss ihr Bewusstsein mehr als blosse Empfindung ist. Auch von dieser Seite zeigt sich die gänzliche Unfähigkeit jener Lehre, aus ihren Prämissen das Bewusstsein zu erklären. Nicht nur die Identität der Persönlichkeit während unsers Lebens — ein Umstand, den wir vorhin geltend machten —, sondern das blosse Vorhandensein eines Bewusstseins in uns, welches mehr als Empfindung ist, hebt den Materialismus auf.

2. „Die Einheit des Organismus und was man organisches Leben nennt, ist lediglich Effect einer gewissen Mischung von Stoffen.“

Auch diese letzte Instanz materialistischer Vorstellungsweise erwies sich als völlig unhaltbar, ja als eine gänzliche Umkehrung des wahren Verhältnisses, indem darin die

Wirkung zur Ursache, das Product des Lebens zum Grunde des Lebens gemacht wird (§. 39). Wir mussten ganz im Gegentheile sagen, völlig in Analogie mit dem, was wir vom Ursprunge des Bewusstseins behaupteten: die Entstehung des Lebens liegt jenseit aller Stoffmischung.

Und so bricht auch die letzte Stütze des Materialismus zusammen. Wie die Thatsache des Bewusstseins und Selbstbewusstseins ihm schlechthin unerklärlich bleibt, so gilt das Gleiche von der Erscheinung des Lebens. Gäbe es keine lebendigen Individuen, gäbe es keine bewussten Wesen, wäre blos eine todte, bewusstlose Natur zu erklären, so genügte der Materialismus, welcher genau an der Grenze des Chemischen endet.

3. Demnach bleibt nur der einzige Hauptgrund für ihn übrig, welcher jedoch nicht Hypothese, sondern selbst Thatsache ist: die unwidersprechliche „Abhängigkeit der Seele vom Leibe". Ohne Integrität des Hirns können die Functionen des Bewusstseins nicht von statten gehen: der leiseste Druck auf jenes stürzt in Bewusstlosigkeit. Die Seele wächst und altert mit dem Körper; der grösste Geist wird altersschwach, ja Stimmung, Temperament, Charakter werden durch äussere Lebensweise, Nahrung, also durch den Chemismus der von aussen eingeführten Stoffe allmählich verändert, zum Theil völlig verwandelt. Langwierige physische Krankheiten schwächen den Geist, lähmen das Gedächtniss, berauben des Scharfsinns u. dgl. Opiumrausch, Gaben von Bilsenkraut erregen Seelenstörungen und periodische Verrücktheit u. s. w.

Wir wollen solche Beispiele nicht häufen, in deren Ausmalung der Materialismus sich gefällt. Jene Abhängigkeit, weil sie universelle Thatsache ist, muss unbedenklich zugegeben werden. Aber sie ist nicht Theorie, sondern das selbst zu Erklärende; und gründlich erklärt kann sie nur werden, wenn man mit dem ohnehin schon Feststehenden

nicht in Widerspruch tritt. Der Materialismus selbst gewinnt also nichts dabei, indem seine Lehre dadurch nicht von ihrer innern Ungereimtheit befreit wird, dass man jene Thatsachen anerkennen muss. Der weitere Verlauf unsers Werkes wird zeigen, wie wenig aus ihnen in Wahrheit eine Bestätigung des Materialismus zu schöpfen sei.

4. Wenn wir demzufolge das Endergebniss unserer kritischen Betrachtung aussprechen wollen, so bleibt als Rest der Wahrheit, welche wir der materialistischen Ansicht zuerkennen dürfen, nur der Satz übrig, welcher als der gemeinsame polemische Faden durch alle Gestalten derselben sich hindurchzieht: dass die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe völlig undenkbar sei, wenn wir in jener nicht auch eine reale Beziehung zum Raume annehmen.

Dieser ganz allgemeine Gedanke, der weiterer Ausbildung ebenso fähig als bedürftig ist, führt uns zu der folgenden psychologischen Grundansicht über, welche demselben den abstractesten Ausdruck gegeben hat: es ist die Identität von Seele und Leib.

Viertes Kapitel.

Die Psychologie der Identitätslehre: pantheistischer Monismus.

45. „Die Seele ist nichts anderes als die Idee ihres Leibes", d. h. in Form des Bewusstseins stellt sie dar, was im Leibe sich ereignet, und umgekehrt: die idealen Veränderungen müssen auch im Leibe ihren unmittelbaren Ausdruck finden. Dies Verhältniss ist jedoch nicht also zu denken, wie wenn zwischen ihnen, als zwei besondern Substanzen, eigentliche Wechselwirkung stattfände, oder als wenn beide durch eine vorausbestimmte Harmonie ursprünglich einander angepasst wären, oder endlich, als wenn in der körperlichen Beschaffenheit des Organismus, sei es in seiner Stoffmischung, sei es in der Structur, der Grund läge, dass gewisse Theile desselben Empfindung und Bewusstsein erzeugen; diese drei Hypothesen sind vielmehr völlig beseitigt: — sondern ganz allgemein wird es hier als die Grundeigenschaft jedes Realen gedacht, ebenso und auf ganz gleiche Weise in Form der Ausdehnung wie der Vorstellung zu existiren, sodass alles Körperliche (Ausgedehnte) beseelt, d. h. in Form der Vorstellung, wie jede Seele zugleich als körperlich, d. h. in Form der Ausdehnung, vorhanden ist. Und

zwar findet dabei keinerlei Gegensatz oder irgend ein Dualismus statt, sondern was in der Einen Sphäre ist, existirt gerade darum auch als das Andere, weil gar kein Wesensunterschied zwischen Natur und Geist, Realem und Idealem, anzunehmen ist. „Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergiesst, ist dem Wesen nach dieselbe, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur dass sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat; aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der blossen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich ausser der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt."

Hierher gehört noch ein anderer tiefer führender Ausspruch: „Der sogenannten todten Natur fehlt nur der letzte potenzirende Act, wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden; und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält — wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt —, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich; und dies ist der Grund, warum wir, obgleich auf der letzten Höhe, doch nicht reine Geister sind. Nach unserer Weise zu reden können wir also sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz."*)

46. Mit Absicht haben wir der abstractern Grundauffassung Spinoza's die bezeichnendsten Sätze aus der ersten Zeit von Schelling's Naturphilosophie sogleich angereiht: sie erläutern einander so vollständig, dass sie nicht getrennt werden dürfen; ja wenn der Satz Spinoza's, „dass alles

---

*) Spinoza, „Ethica", Pars II; Schelling, „Zeitschrift für speculative Physik", II, 2, 18; I, 2, 86.

Ausgedehnte beseelt sei", überhaupt Sinn und Wahrheit erhalten soll, so kann er es nur in der bestimmten Ausführung, welche ihm Schelling gegeben hat.

Demungeachtet ist der Unterschied, ja der Gegensatz nicht zu verkennen, der zwischen dem Geiste beider Systeme waltet. Spinoza's Lehre ist abstract realistisch; deshalb bleibt sein Monismus ungenügend und unverständlich, ja er hat blos den Charakter einer Behauptung, die sich jeder genauern Bewahrheitung entzieht. Erst in Schelling's idealistischem Principe erhält er eine solche; und es ist überhaupt von der grössten Bedeutung einzusehen, dass sich aus dem blos Realen, Einfachen, Geist und Bewusstsein nimmermehr erklären lasse, wohl aber umgekehrt aus dem Prius des Geistes das blos Reale, welches eben damit geistverwandt, an sich vernunftgemäss, „erstarrte Intelligenz" ist, ohne doch schon Bewusstsein zu sein. Darin jedoch, diesen grossen Gedanken eines objectiven Idealismus, der die eigentliche Erneuerung der Leibniz'schen Lehre enthält, neu unter uns befestigt zu haben — darin aber auch allein —, erblicken wir das epochemachende Verdienst Schelling's.

Spinoza erhebt sich nirgends über den Begriff der reinen, unterschiedslosen Identität von Denken und Ausdehnung. Alle individuellen Körper sind beseelt, d. h. sie haben ihren entsprechenden Ausdruck in der Reihe des Denkens, sie sind es sogar in verschiedenen Abstufungen (diversis gradibus). Aber der Grund dieser Abstufung und relativen Vollkommenheit liegt nach Spinoza lediglich im Körper. Je mehr der letztere geeignet ist, vieles zu thun und zu leiden, desto mehr ist seine Seele dazu geschickt, vieles zugleich vorzustellen; und in je grösserm Masse die Thätigkeiten eines Körpers von ihm selbst abhängen, ohne der Mitwirkung anderer Körper zu bedürfen, desto fähiger ist seine Seele zu deutlicher Erkenntniss. Dies alles findet im vorzüglichsten Grade am menschlichen Körper statt;

deshalb ist auch seine Seele die vollkommenste, d. h. wegen der relativen Unabhängigkeit des menschlichen Körpers von andern ist auch seine Seele adäquater Ideen fähig. *)

Diese Sätze sind jedoch keineswegs in sensualistischem Sinne zu deuten. Die Seele stellt nicht darum die Eigenschaften ihres Körpers vor, weil sie Product desselben wäre, sondern weil völlig unabhängig von jeder unmittelbaren Einwirkung zwischen beiden jeder Modus der Ausdehnung auch in Form der Vorstellung gesetzt sein muss und umgekehrt. Dies „umgekehrt" ist bei Spinoza freilich nicht zu gehöriger Anerkenntniss gelangt; er hätte mit ganz gleichem Rechte aus der Vollkommenheit menschlichen Vorstellens auf die Vorzüge unsers Körpers schliessen können. Warum er dies nicht gethan, lag offenbar nicht in der Consequenz seines Princips, sondern ohne allen Zweifel in dem Gesammteindrucke der Thatsache, dass die Seele in ihren Wirkungen unter dem Einflusse ihres Organismus stehe. Darum nähert sich sogar, wie wir sogleich sehen werden, Spinoza im Einzelnen der sensualistischen Erklärungsweise, während er im Principe ihr entgegengesetzt ist.

47. Diesem Principe zufolge kann jedoch für Spinoza die Seele keine Einheit sein; sie besteht lediglich in einer zusammengesetzten Reihe von Vorstellungen, welche den Theilen und Veränderungen ihres gleichfalls zusammengesetzten Körpers entsprechen (sofern nämlich bei einem so selbstlosen Wesen, wie hiernach die Seele ist, überhaupt nur von „ihrem" Körper die Rede sein kann). Der gemeinschaftliche Träger von beiden Collectivexistenzen oder die Einheit derselben wäre vielmehr einzig die unendliche Substanz, Gott. Diese Con-

---

*) „Ethica", Pars II, Prop. XI—XIX, p. 86—100; Spinosae opera ed. Paulus, Vol. I.

sequenz hat auch Spinoza ausdrücklich in dem Satze ausgesprochen (Prop. XV): Die Idee, welche das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus vielfachen Ideen zusammengesetzt, weil der entsprechende Körper zusammengesetzt ist (ex plurimis valde compositis individuis componitur), und weil von allem dem nothwendig in Gott eine Idee vorhanden sein muss. Und selbst später (Pars V, Prop. XXXIX mit Coroll.), wo von der Ewigkeit der menschlichen Seele die Rede ist, wird der Grund davon lediglich in der Beschaffenheit ihres Körpers gefunden; also auch hier einerseits die Substanzlosigkeit der Seele behauptet, andererseits gelehrt, dass sie nur Ausdruck körperlicher Modi sei.

Bis hierher verräth sich die deutlichste Analogie mit der Erklärungsweise des „Système de la nature" (§§. 42, 43): wie dort die innern Bewegungen des Hirns unmittelbar in „Empfindungen" umschlagen sollen, so hier die leiblichen Veränderungen in „Ideen". Ja das „Système" nähert sich noch ausdrücklicher dem Spinozischen Begriffe der Identität, indem es behauptet, dass aller Materie Empfindung beizulegen sei, wenn auch in versteckter und unentwickelter Gestalt. Indem ihm endlich der Wille auch nur eine Modification des Empfindens und das Resultat der ganzen Lehre ein streng fatalistisches ist, vollendet sich der Parallelismus mit Spinoza, für welchen „Denken und Wille ein und dasselbe sind" und der nicht minder den entschiedensten Determinismus lehrt.

Um nun über jene einheitslose Reihe der Vorstellungen hinaus das einigende Bewusstsein derselben zu gewinnen, welches erst Seele und Person genannt werden kann, bedient sich Spinoza folgender Beweisführung (Pars II, Prop. XX—XXVI), deren charakteristischer Beschaffenheit wir näher treten müssen, weil sie von einer bestimmten Seite her aufs deutlichste zeigt, wie wenig es dem Pantheismus, d. h. der Lehre von der Substanzlosigkeit des

Endlichen, gelingen kann, eine ausreichende psychologische Erklärung von der Einheit des Selbstbewusstseins zu geben.

Das Denken, als ewiges Attribut Gottes, muss von allem, was in Gott ist und sich verändert, eine adäquate Idee haben, folglich auch von der menschlichen Seele und ihren Veränderungen. Diese Idee ist ferner auf dieselbe Weise mit der menschlichen Seele vereinigt, wie diese mit ihrem Körper. Hiermit wäre daher nach Spinoza's Meinung die „idea ideae" abgeleitet, d. h. zu der einfachen Reihe der Vorstellungen das einende Bewusstsein derselben gefunden, und zwar mit unendlicher Reflexibilität desselben; denn „in Wahrheit ist die Idee der Seele, d. h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens, ohne Verhältniss zum Objecte, betrachtet wird; denn sobald jemand etwas weiss, weiss er eben damit, dass er es wisse, und zugleich weiss er, dass er das wisse, was er weiss, und so ins Unendliche fort". (Demonstr. ad Prop. XXI.)

Deshalb erkennt ferner die Seele sich selbst nur insofern, als sie die Vorstellungen von den Affectionen des Körpers auffasst. Die idea ideae ist daher nur Bewusstsein von den Ideen der körperlichen Veränderungen. Endlich wird hinzugefügt, dass die Seele keine adäquate Erkenntniss der Theile ihres Körpers besitzt, woraus die bekannten zwei niedern, nicht adäquaten Erkenntnissgrade entstehen, deren genauere Erwähnung nicht mehr hierher gehört.

48. Fragen wir nun zunächst, was Spinoza überhaupt veranlasse, eine solche idea ideae anzunehmen, so ist offenbar, dass mit nichten die Consequenz seiner allgemeinen Prämissen, sondern ganz allein die Thatsache des Selbstbewusstseins ihn dazu nöthigte. Die Folgerichtigkeit seiner Grundansicht fordert nur, dass jede körperliche Modification auch ihren ebenso einzelnen Vorstellungsausdruck habe; nicht aber fordert sie, dass diese einzelnen Vorstellungen

wiederum in ein centralisirendes Bewusstsein zusammengefasst sein müssen; vielmehr schliesst sie, genauer erwogen, ein solches geradezu aus; denn es kann durch nichts gerechtfertigt werden bei dem behaupteten genauen Entsprechen der Modi des Denkens und der Ausdehnung, dass blos die letztern, d. h. die Körperveränderungen, in einer einfachen Reihe sich abwickeln, die erstern dagegen, d. h. die ihnen entsprechenden Vorstellungsreihen, in steter reflexiver Selbstverdoppelung sich befinden sollen. Die „Seele", als ein beharrendes Reale, als vorstellendes Individuum, für welche eine solche höhere idea in Gott sein müsste, existirt ja gar nicht nach Spinoza, sondern nur ein Collectivum einzelner Vorstellungen von entsprechenden einzelnen Körperveränderungen. So bedeutet der obige Beweis eigentlich nur: Weil es ein menschliches Selbstbewusstsein gibt, so müssen wir annehmen, um dasselbe erklärlich zu finden (sollte es auch mit den ersten Prämissen unverträglich sein), dass es auch eine Selbstverdoppelung der Vorstellungen, ein reflexives Vorstellen gebe. Indess hat Spinoza bei diesem Scheinbeweise sein sonstiges Verfahren eigentlich nicht verleugnet; wir haben schon an einem andern Orte erwiesen und auch von anderer Seite ist es anerkannt worden, dass Spinoza, trotz seiner vermeintlichen, streng methodischen Deductionen, eigentlich nirgends aus seinen Principien ableitet oder die Thatsache begründet, sondern von der Erfahrung her sie als Gegebenes aufnimmt, um sie in seine Grundanschauung einzureihen und aus ihr zu deuten, so gut es gehen will. Das Lehrreiche dabei kann nur in dem Umstande gefunden werden, wie weit die Thatsachen überhaupt in jene Grundanschauung sich fügen wollen, wo sie dagegen schlechterdings sich widerstrebend zeigen.

49. Hier aber tritt nun gerade ein Punkt ein, durch welchen der Pantheismus sich hätte warnen lassen sollen. Consequenterweise behauptet er in allen seinen Gestalten

die Substanzlosigkeit der Einzelseelen, an deren Stelle ihm die Weltseele, der Weltgeist tritt. Unter dieser Voraussetzung ist aber das individuelle Selbstbewusstsein nimmer zu erklären, was nirgends klarer und unwidersprechlicher sich ergibt, als indem wir die abstracte und nur in den ersten Rudimenten ausgeführte Seelenlehre Spinoza's ins Auge fassen. Die spätere entwickeltere Psychologie Hegel's entzieht diesen Punkt der Aufmerksamkeit, ohne darüber, wie wir zeigen werden, Befriedigenderes zu bieten.

Und zwar aus einem doppelten Grunde hat Spinoza die Einzelseele und ihr Selbstbewusstsein nicht erklären können. Jene „Idee der Seele" in Gott zuerst kann durchaus nichts mehr bedeuten, als was ihr Begriff besagt: nicht das Bewusstsein der Seele von sich selbst, sondern nur eine höhere Abspiegelung jener Vorstellungsreihe, für welche sie ein äusserliches Object bleibt, — ein Wissen von ihr, nicht ein Sichselbstwissen der Seele in ihr. Und wie viel Spiegelungen übereinander man auch denken möge, nimmer wird der hier geforderte Begriff von der Selbstverdoppelung des in sich Einen Seelenwesens erklärt sein, welches im vorgestellten Objecte zugleich Sich Selbst erkennt, d. h. seine Dasselbigkeit mit dem Subjecte weiss, und welches allein erst in das Wort Ich ausbrechen kann. So kündigt schon hier der bedeutungsvolle Satz sich an: Wo wir der Vorstellung eines Ich begegnen, bleibe sie auch noch an die Gestalt des dumpfsten Selbstgefühls gebunden, da ist es nicht blos eine allgemeine Subjectivirungsform oder die leere Maske eines dahinter sich verbergenden Weltgeistes, sondern das Ich ist an eine Substanz, an ein beharrendes reales Wesen befestigt, welches darin sich selbst vorstellt. Das Selbstbewusstsein, Ich, ist Zeichen und Urkunde eines sich selbst verdoppelnden Realen (Seele): das Einzelich, andern Ichen und Dingen gegenüber, Zeichen einer Einzelseele, Be-

weis einer wahren Mannichfaltigkeit substantieller Seelenwesen. Die Thatsache des Einzelich widerlegt daher die behauptete Substanzlosigkeit der Einzelseele. Vom Standpunkte des Pantheismus ist keine objective Psychologie möglich; denn dieser zieht eben die Realität des Individuellen in Abrede, leugnet die Grundlage dessen, wodurch das „Ich" allein erklärlich wird.

Wenn aber nach Spinoza's eigentlicher Consequenz zweitens behauptet werden wollte, dass Gott, gleichwie das einzig Reale und Substantielle in allen Dingen, eben also auch das eigentliche Subject in allen erscheinenden Subjecten oder Ichen sei, so wäre diese Auskunft, zu welcher der Pantheismus allerdings hingedrängt wird, eher einem Auswege der Verzweiflung ähnlich als der besonnenen Lösung eines psychologischen Problems. Wenn in all den unendlichen Scheinsubjecten in Wahrheit nur Ein Subject, Gott oder die ewige Substanz, sich objectivirt, woher käme es doch, muss man fragen, dass von dieser verborgenen Einheit im unmittelbaren Bewusstsein der Individuen nicht die geringste Spur gefunden wird, welche ganz im Gegentheil das tiefliegende, ja bis zum Hass und zur gegenseitigen Vernichtung sich steigernde Gefühl ihrer Geschiedenheit und trennenden Individuation so deutlich an der Stirn tragen, dass, wenn sie auch auf dem höchsten ethischen Standpunkte in das Bewusstsein der höhern Einheit, d. h. einer wechselseitigen Ergänzung, nicht aber einer Aufhebung der Individualitäten, eintreten sollen, sie dennoch durch ihren steten Rückfall in die Egoität fürwahr das nachdrücklichste Zeugniss davon ablegen, wie ihre Selbstheit kein substanzloser Schein, sondern etwas höchst Reelles, ja fas unüberwindlich Zähes sei. Solcher oberflächlichen Gewaltsamkeit der Auffassung gegenüber ist das bekannte Spottwort Bayle's noch immer berechtigt, der da behauptete, nach Spinoza sei es Gott, der etwa als Türke und als Oesterreicher verkleidet Krieg mit sich selbst führe. Der-

gleichen widerlegt nicht, es bezeichnet aber auf treffende Weise die wunde Stelle einer Weltansicht, wenn es um die Frage sich handelt, ob blos ein zufälliges Versäumniss uns begegne, oder ob nicht vielmehr es die ursprünglichen Schranken der Ansicht seien, die hier nur in einem einzelnen grellen Ausdrucke sichtbar hervortreten?

Auch Hegel hat diese „Hohlheit" der allgemeinen Substanz bei Spinoza aufs vollständigste anerkannt. Treffend findet er den Grundmangel des Systems darin, dass ihm das Denken ein nur Allgemeines, Abstractes geblieben sei, dass es die Individuation deshalb nur als Zusammengesetztheit fassen könne und ihm somit auch der Begriff des Selbstbewusstseins fremd bleibe.*) Hegel selbst hat in diese von Spinoza gelassene Lücke den bedeutungsvollen Begriff der unendlichen Negativität hineingepflanzt: metaphysisch ein grosses Princip; ob es psychologisch ausreiche, wird die weitere Untersuchung lehren.

50. Jenem ganzen, bei Spinoza in ungenügender Abstraction verbliebenen Principe der Identität von Denken und Ausdehnung hat nun Schelling den neuen Gedanken der Potenzen hinzugefügt und erst dadurch der unverständlichen Behauptung: dass alles Körperliche beseelt sei, weil es von allem Ausgedehnten eine Vorstellung in Gottes ewigem Denken geben müsse, seine objective Deutung und einen tiefern Sinn gegeben. Aber noch mehr: die gesammte Ansicht hat sich über den unzulänglichen Realismus Spinoza's erhoben; sie ist idealistisch geworden. Das einzig Existirende ist die Vernunft; die Natur ist selbst Vernunft, Intelligenz, nur auf der Stufe der Bewusstlosigkeit gefesselt. All ihre Producte sind bewusstlos bleibende Anschauungsacte, welche aber stufenweis dem eigentlichen Bewusstsein

---

*) Hegel, „Geschichte der Philosophie" (Werke, Bd. 15), III. 395, 398.

sich annähern, das erst im Indifferenzpunkte des Ganzen, im Menschen, als solches hervortritt. Es folgt daraus, dass auch die Acte der eigentlichen (bewussten) Intelligenz in der Natur ihr objectives Gegenbild haben müssen, welchen Parallelismus der beiden Potenzenreihen hier weiter zu verfolgen überflüssig wäre.

Bekanntlich hat Schelling von dem ideellen Theile seines Systems keine Darstellung gegeben, und so sind ihm die eigentlich psychologischen Fragen ganz fern geblieben. Sein „System des transscendentalen Idealismus“ (1800) lässt sich, ganz der Wissenschaftslehre gleich, eher bezeichnen als den Versuch einer Metaphysik des Geistes, in der die allgemeinen Gesetze seiner Entwickelung, die „Kategorien“ desselben erkannt, keineswegs die bestimmten Probleme, welche in den einzelnen Thatsachen des menschlichen Bewusstseins liegen, gelöst werden sollen. Freilich gestehen wir, dass jene beiden Elemente, das metaphysische und das psychologische, in den bezeichneten Werken vielfach ineinander fliessen und überhaupt noch nicht mit scharfer und bewusster Absichtlichkeit voneinander gesondert werden konnten, indem ja auch in Schelling's Naturphilosophie die metaphysischen und die aus Beobachtung und Empirie entlehnten Begriffe unaufhörlich ineinander gemengt werden. Dennoch ist es ganz begründet, wenn Schelling jetzt seine frühere Naturphilosophie für eine blos negative Wissenschaft erklärt, seiner positiven Philosophie gegenüber. Sie hatte ihrer ursprünglichen, damals aber keineswegs klar hervortretenden Beschaffenheit nach, gleich der Wissenschaftslehre, einen metaphysischen Charakter.

Wenn Schelling daher so wenig als Fichte (oder wo es bei diesem geschah, wie in den später erschienenen „Thatsachen des Bewusstseins“, mangelhaft und rhapsodisch) zu den eigentlichen Problemen der Psychologie herabstieg, so ist ihm doch statt dessen gelungen, der tiefsten Einsicht

sich zu bemächtigen über das wahre Verhältniss des Realen zum Raume und zur Zeit, welche freilich indess als ein für die Psychologie noch unerhobener Schatz in seinen Werken versteckt liegt, während ohne sie an eine gründliche Erledigung jener Probleme nicht gedacht werden kann.

51. Bekanntlich ist es ungemein schwer, über Schelling's Lehren im Einzelnen zu einem abschliessenden Ergebniss zu gelangen; die Tiefe und Kühnheit seines Geistes hat weit mehr sich darin genug gethan, neue Ideenkeime auszustreuen oder, wie Wirth es treffend bezeichnet, „Standpunkte zu gewinnen", die weitere Ausbildung, aber auch die Kritik uud wissenschaftliche Erwahrung derselben andern überlassend. Dennoch sind es gewisse Grundevidenzen, welche durch alle Stadien seines Denkens hindurchgreifen; und wie wir die eine schon bezeichnet haben, die Einsicht von der innerlichen Wesenseinheit der bewusstlosen Natur mit der Vernunft, mit dem Geiste, so ist hier eine andere, ebenso durchgreifende hervorzuheben: es ist der Begriff der Selbstbejahung, des Sichselbstsetzens aus seinem ewigen Grunde, welches allem Realen beizulegen ist, das eben darin sein inneres Band mit dem Ewigen und Absoluten besitzt, oder nur ein einzelner Selbstbejahungsact des Absoluten und selbst daher an sich ewig und göttlicher Natur ist. Was wir demnach Zeitlichkeit oder Endlichkeit an ihm nennen und was empirisch als das Gewisseste ihm anzuhaften scheint, ist nur das Scheinbild jener innern Ewigkeit und Dauer, die es im Absoluten und im unendlichen Zusammenhange mit allen übrigen Selbstbejahungsacten des Absoluten hat, — ein Scheinbild, welches nur dem vereinzelnden, in lauter Relationen befangenen Denken entsteht, das aber sogleich verschwindet, d. h. als ein unwahres erkannt wird, sobald man auf den Standpunkt der Vernunft sich erhebend alles in der Totalität und innern Einheit erblickt.

Hieraus nun fliesst die doppelte Bestimmung, dass das Reale (Substantielle), kraft der in ihm wohnenden Selbstbejahung des Absoluten, sich ebenso als Dauerndes und Ausgedehntes setzt, wie doch auch, dass, wenn diese beiden Bestimmungen, welche nur als die unabtrennlichen Folgen jenes Selbstbejahungsactes Wahrheit haben, davon abgelöst als allgemeine Abstractionen für sich gefasst werden, sie weder selbst etwas Wirkliches sind, noch zu dem Wirklichen (Realen) selbst irgend ein Verhältniss haben können. Der Raum, sagt Schelling, ist diese Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abstraction von der Substanz. Inwiefern das in allen Dingen Absolute die Einheit des Bejahenden und des Bejahten ist, muss es, weit entfernt, selbst durch den Raum afficirt zu sein, diesen vielmehr als nichtig setzen in den Dingen. Er fügt den entscheidenden, in dieser Wortfassung jedoch fast unverständlichen Satz hinzu: „Die Substanz ist das Ausgedehnte, aber nicht selbst ausgedehnt“ (mit dem Beisatze in einer Anmerkung: „So Spinoza: Deus est res extensa; aber nirgends, dass wir wüssten, Deus est extensus, wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf diesen Tag verstanden“). Die berichtigende Erläuterung jenes Satzes müsste etwa so lauten: „Die Substanz setzt Ausdehnung als unmittelbare Folge eigener Realisirung und Selbstbekräftigung; deshalb ist sie nicht ausgedehnt, tritt nicht blos ein in eine für sich bestehende Form des Raums, welcher im Gegentheil für sich gar nicht existirt.“ Dies offenbar ist Schelling's Meinung; wiewol damit die Nothwendigkeit nicht ausgeschlossen ist, für jenen Satz überhaupt eine schärfere Formel und eine durchgreifendere Begründung zu suchen. Beides ist in unserer Ontologie geschehen, und im folgenden Buche werden wir diese Untersuchung in eigenem Namen wieder aufnehmen müssen.

Ganz analog verhält es sich nun nach Schelling mit

der Zeit. „Das Princip der Zeit“, sagt er, ist, umgekehrt mit dem, was vom Raume galt, — „das Bejahende in der Abstraction von dem Bejahten oder im Gegensatze mit ihm angesehen. Wird aber nicht auf den Gegensatz, sondern auf die Einheit oder Copula in dem Gegensatze gesehen, so wird die Ewigkeit in dem Dinge erkannt“. — „Raum und Zeit negiren sich also wechselseitig, sodass nirgends und in nichts Raum oder Zeit für sich wirklich sind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenseitigen Indifferenzirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.“ *)

52. Eben damit gelangt nun Schelling zu einer Ansicht über das Verhältniss von Leib und Seele, welche wir für die Grundlage der einzig richtigen halten müssen, wiewol sie, so wie sie bei ihm vorliegt, noch weit davon entfernt ist, ihre vollständige Ausführung erhalten zu haben. Sie mag vielmehr in ihrer unmittelbaren Fassung für die

---

*) Diese kurzen Sätze mögen auf den weitern tiefen Gehalt der Abhandlung aufmerksam machen, welcher sie entnommen sind: „Aphorismen über die Naturphilosophie: von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge“ (in den „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft“, von Schelling, 1807, II, 2, 121 fg.) Sie enthält nach unserm Urtheil den hervorragendsten Punkt, bis zu welchem Schelling von den Grundsätzen der Identitätslehre und der Naturphilosophie selbst aus zur Hervorbildung des Individualitätsprincips vorgedrungen ist. Als besonders bedeutungsvoll müssen wir finden, dass Schelling die Begründung des Individuellen innerhalb der absoluten Einheit des Universums, von der Umgestaltung des Raum- und Zeitbegriffs aus zu gewinnen suchte. Dies ist tief im Wesen der Sache selbst begründet. Wer einmal zur Einsicht gekommen, dass Raum und Zeit keine „allgemeinen Formen“, überhaupt nichts für sich Bestehendes, sondern lediglich die unmittelbare Folge sind des sich selbst in seinem qualitativen Unterschiede behauptenden Realen, die unmittelbare Quantitirung alles Qualitativen, dem ist mit unvertilgbarer Evidenz das Räthsel gelöst, wie im universalen Princip ein Individuelles sich gestalten könne, ebenso aber auch, warum gerade vom Individuellen aus die Harmonie und die Einheit des All behauptet werden müsse. Ein solcher hat den blos abstracten Pantheismus weit hinter sich gelassen!

meisten das Gepräge des Rhapsodischen und Willkürlichen behalten, während uns die Kühnheit und Sicherheit des Instinctes der Wahrheit darin bewundernswerth erscheint.

Jedem, auch dem kleinsten Dinge ist die innere Einheit und damit die Beziehung (Empfindung) für alles andere eingebildet. Für diese active Verknüpfung und lebendige Einheit der Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der Seele, welche in Wahrheit nichts anderes ist als eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem. Die Seele eines jeden Dinges ist in dem Gemüthe der ewigen Natur und also in der innern ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird sie (die Seele) nun in diesem Enthaltensein betrachtet, so ist auch sie selbst eine Gegenwart aller Dinge. Abstracte aber, d. h. inwiefern sie nur die Seele dieses Dinges und also auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist, ist sie auch nur insoweit und nur insofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern sie mit jenem Dinge in unmittelbarer Beziehung stehen. Alles aber, was mit jenem in keinem unmittelbaren Verbande steht, bleibt ihr nothwendig unsichtbar, wenn es gleich in Ansehung der schaffenden Natur stets auf dieselbe ewige Weise gegenwärtig ist. (Hiermit ist nun von Schelling wenigstens versucht worden, die Individualseele abzuleiten, d. h. ihre Sonderung von der allgemeinen zu erklären. Der Grund erscheint uns ein ungenügender; es ist eigentlich nur der empirische, äusserliche, dass die Empfindung der andern Dinge in jedem einzelnen nur eine begrenzte sein könne. Zugleich bleibt die principielle Frage hier ganz unerledigt, wie die Individualseele zur allgemeinen sich verhalte, ob als ein substanzloses Phänomen derselben, ob als eine dauernde Position der letztern? Das entscheidende Motiv, sich der zweiten Ansicht zuzuneigen, findet sich für Schelling in der That erst später, im zweiten von uns schon angeführten

Theile der Abhandlung, in seinen Sätzen über das Verhältniss von Raum und Zeit.)

Hier reiht sich nun alsogleich der Begriff des Leibes an. Er ist die Seele selbst, aber insofern sie in die endlichen Relationen der Zeit und des Raums und in das Verhältniss zu den andern endlichen Dingen tritt. Er ist selbst die endliche Seite der Seele, diese die innere Ewigkeit und Beständigkeit des Leibes, wobei aber ausdrücklich jeder Gedanke einer Zweiheit oder Geschiedenheit beider fernzuhalten ist, vielmehr sind beide die voneinander unabtrennlichen Seiten, welche jedes einzelne oder individuale Wesen darbietet. Das Verhältniss der Seele zum Leibe bleibt stets das Verhältniss der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und so ist die Seele jedes Dinges das, wodurch es stets und mit Beständigkeit aufgelöst wird in das ewige Dasein.*) Auch hier finden wir nur den rechten Anfang und Ausgangspunkt der Untersuchung, indem allerdings noch viele Bestimmungen hinzukommen müssen, um jenen schwankenden Umrissen Sicherheit und Bestimmtheit zu geben. Dieser Anfang selbst aber ist von der grössten Bedeutung; denn er weist gerade auf den Punkt hin, welcher bisher der Aufmerksamkeit unserer Psychologen fast durchaus entgangen: wie das Zeit- und Raumverhältniss der Seele eben das sie Verleiblichende sei, wie sie zugleich aber in ihren Lebens- oder Verleiblichungsacten die trennenden Raum- und Zeitunterschiede aufhebe und überwinde, wie die Seele daher ein an sich Ewiges und Unbeharrliches sei, welches, weit entfernt, in Zeit und Raum aufzugehen oder von ihnen gleichsam auf-

*) Schelling, „Aphorismen zur Naturphilosophie", in den „Jahrbüchern der Medicin", I, 2, 24—29. Dieser Theil der „Aphorismen" bildet die erste Hälfte zu der vorhin angeführten Abtheilung derselben, aus welcher wir die Schelling'schen Sätze über Zeit und Raum aushoben. Unsers Erachtens mussten beide Hälften ihrem Inhalte nach in umgekehrter Folge aufgefasst und betrachtet werden.

gezehrt zu werden, durch die eigene Verleiblichung vielmehr beide auf eigenthümliche Weise erzeugt. Diese Lehre, welcher wir im Folgenden die streng wissenschaftliche Begründung zu geben hoffen, findet sich in jenen ersten, freilich noch dunkeln und paradoxen Andeutungen nach langer Vergessenheit zuerst wieder bei Schelling. Nach langer Vergessenheit, fügen wir hinzu; denn allerdings kann behauptet werden, dass schon in der Platonischen Philosophie Aehnliches gelehrt wurde: die Seele wird hier als das Princip bezeichnet, welches durch seine Losreissung von der ewigen Einheit dem Nichts zugewendet, die Scheinwelt eines Entstehens und Vergehens erzeugt und so sich in einen Sinnenleib hineinimaginirt, was von Plotin und seinen Nachfolgern sogar zu einer sehr ausgebildeten Seelenwanderungshypothese durchgeführt wurde, indem nach dem Tode sich jeder Seele das zu ihrem Leibe gestalten soll, was in ihrem Gemüthe als Grundneigung vorhanden war; freilich eine willkürliche Ausführung des ebenso wahren als tiefen Grundgedankens, dass die Verleiblichung ein Act der Seele, in keinem Sinne etwas von aussen ihr Angefügtes sei. Hat indess doch auch Schelling nicht verschmäht, die neuplatonische Lehre vom Abfalle der Seele und von ihrem Erzeugen der sinnlichen Scheinwelt in seinem Werke „Philosophie und Religion" ausdrücklich zu adoptiren und in ähnlichem Sinne auszuführen.

53. Dieser ahnungsvollen Auffassung, welche in der menschlichen Seele und in der unerschöpften Fülle ihres Gemüths und ihrer Imagination ein Ewiges, Ueberzeitliches erblickte, blieb überhaupt die ganze Schelling'sche Schule zugewandt. Es entstand ein sinnigeres Beachten der Erfahrung auch nach den entlegenern Erscheinungen des Seelenlebens hin, und doch entfernte man sich weit von dem dürftig abstracten Beobachtungskreise der gemeinen empirischen Psychologie. Diesen höhern Sinn, diese erfrischende Anregung, welche auch für die psychologischen Forschungen

von der Schelling'schen Philosophie ausgegangen, darf die Kritik nicht unbemerkt lassen, während Hegel's Psychologie dergleichen tiefer Anregendes eigenthümlicher Art bisjetzt noch nicht an den Tag gebracht hat. Wir wollen in jenem Betrachte nur an die tiefere und universalere Begründung des Mesmerismus und des magischen Fernwirkens durch Oken, durch Kieser, durch Schubert und Ennemoser erinnern, die, so verschieden in ihrer Auffassung dieser Phänomene sie auch sind, dennoch in der Anerkenntniss einer gemeinsamen, über die gewöhnlichen sinnlichen Vermittelungen hinausreichenden Wechselwirkung zwischen den Seelen übereinstimmen, also auf einer übersinnlichen Existenz derselben mitten in der sinnlichen bestehen müssen. Was endlich Steffens am Schlusse seiner „Caricaturen des Heiligsten“ (1820, II, 704 fg.) über diesen Gegenstand gesagt, gehört vielleicht zu dem Klarsten und Tiefsten, was er überhaupt geschrieben, und dient als die beste Einleitung für seine eigene psychologische Ansicht. Denn dieser muss noch besonders gedacht werden.

Schon seine „Grundzüge zur philosophischen Naturwissenschaft“ (1806, S. 81, 88 fg.) sollen den Satz begründen, dass das Ziel der Natur darin bestehe, das Vollkommenste in Gestalt des Individuellen hervorzubringen. Deshalb sei der Mensch die Wahrheit der Natur, weil er wirklich sei, was diese nur anstrebe in unendlichen Versuchen. Der Mensch ist vollkommenstes Individuum, ist Persönlichkeit, während die Natur es mit ihrem Individualismus blos bis zur Permanenz der Gattungen bringt. In seiner „Anthropologie“ (2 Bde., 1822) verfolgt Steffens diesen bedeutenden Gedanken weiter. Sie ist gewissermassen die Beweisführung auf indirectem Wege und gleichsam in den kolossalsten Dimensionen, dass der Mensch eigenartig, Persönlichkeit sei, indem seiner Ansicht zufolge die ganze Entwickelungsgeschichte unsers Planeten nur den Process eines individuellen Wesens darstellt, welches endlich am

Ziel dieser Entwickelung als Mensch erkannt wird. Der Mensch und zwar das Individuum, der Persönliche — indem es ein Abstractallgemeines überhaupt nirgends gibt — liegt als Ziel und Vorbild, damit aber als wahrhaft Präexistirendes der Natur zu Grunde. Er greift durch alle Stufen derselben hindurch, nimmt sie auf eigenthümliche Weise, z. B. in seinen Sinnen, in sein Bewusstsein auf, um eben damit als zeitlich letztes Wesen am Schlusse der Erdentwickelung hervorzutreten, wie er dennoch das ihrem ganzen Processe Vorausgehende ist. Dies „Unergründliche" in jeder Persönlichkeit ist das eigentliche Thema aller seiner Schriften bis in seine „Religionsphilosophie" (1839) hinein, wo es als Talent, als göttliche Begabung, als verliehenes Pfund nach biblischer Bezeichnung aufgewiesen wird. Dies nun, was bei ihm ein grossartiges Aperçu geblieben, hat er recht eigentlich als Postulat an die künftige Psychologie uns zurückgelassen. Bei ihm selbst dient es jedoch zugleich zur Ergänzung und Berichtigung des ganz ähnlich lautenden Satzes der Oken'schen Naturphilosophie, welche in dem Abschnitt „Psychologie"*) den Menschen in dem Sinne für die Blüte und das höchste Product der Natur erklärt, dass sie selber in ihm zum Bewusstsein ihrer selbst gelange: der Geist sei nur die ins Bewusstsein erhobenen Sinne der Natur. Hier ist bei den verwandt klingenden Behauptungen doch der diametral entgegengesetzte Sinn derselben nicht zu verkennen. Bei Oken ist der Mensch das höchste Product der Erde; bei Steffens ist die Erde der noch nicht zu sich selbst gekommene Mensch. Welche von diesen beiden Auffassungen die richtige sei, ob es in der That möglich wäre, das menschliche Selbstbewusstsein aus dem blossen Bewusstwerden einer allgemeinen Natursubstanz zu erklären — wir erinnern an das, was wir bereits über die Unfähigkeit des Pantheismus in dieser Hinsicht nach-

*) Oken, „Lehrbuch der Naturphilosophie" (3. Aufl., 1843), S. 514 fg.

gewiesen haben (§. 49): — das hat sicherlich vor allem eine völlig unbefangene Untersuchung des Menschengeistes in seiner vollständigen Thatsächlichkeit auszumachen. Hierbei dürfte sich die Psychologie indess von Oken hinweg auf die Seite von Steffens stellen, wenn ihr überhaupt nur die Wahl bliebe, sich für eine von beiden Formeln zu erklären.

54. Die bedeutendste Leistung für eine richtige und tiefere Erfassung des Menschengeistes müssen wir jedoch in diesem Umkreise von Denkern Troxler zugestehen. Wenn dies bisher gar nicht oder nicht gehörig beachtet worden, so trifft uns selbst keine Schuld dieser Versäumniss, indem schon vor länger als zwanzig Jahren eine unserer frühesten kritischen Schriften („Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie", 1833, S. 234 fg.) auf das grosse Verdienst desselben hingewiesen hat. Hier heben wir aus seiner „Anthroposophie" nur diejenigen Sätze hervor, welche die hier angeregten Fragen zu beleuchten dienen.*) Wir nehmen keinen Anstand, uns zum Wesentlichen dieser Lehre, wenn auch nicht zur Art ihrer Begründung, vollständig zu bekennen; nicht blos aus Gründen subjectiver Befriedigung, um der hohen begeisterungsvollen Zuversicht willen, welche von ihr ausströmt, sondern — was freilich tiefer mit dem Eindruck jener Befriedigung zusammenhängt, als man gewöhnlich meint — aus rein sachlichen Gründen, weil nur so es gelingt, für die geringsten wie die höchsten, für die gemeinsten wie die seltensten und dennoch unableugbarsten Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens eine gründliche Erklärung und den gemeinsamen Schlüssel seiner scheinbar tiefverschlungenen Räthsel zu gewinnen.

Troxler geht auf ein „Urbewusstsein" im Menschen zurück, welches als ruhende Grundlage ebenso seiner ersten,

*) „Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik" von Dr. Troxler (Aarau 1828).

sinnlichen Erkenntniss vorangeht, die „unter- oder vorsinnliche Psyche" in ihm ist, als auch die weitere Entwickelung des Bewusstseins in das reflectirende Denken begleitet, in seiner höchsten, entwickeltsten Gestalt aber, weit über dessen Reflexionsstandpunkt hinaus, in das reine, gegensatzlose Anschauen, das intuitive Einssein mit Gott und dem Wesen der Dinge sich erhebt, welches die Mystiker und Theosophen als Contemplation oder göttliche Weisheit uns geschildert haben, das meistens jedoch, während es Ziel und Vollzustand unsers Geistes sein sollte, in Verkümmerung und Verborgenheit zurückbleibt. „Sowie nämlich die menschliche Seele von ihrem Ursprunge aus als untersinnliche Psyche hervorgeht in die Sinnlichkeit, sich als Ideales realisirend, so wendet sie sich als übersinnliche Psyche, in der entgegengesetzten Richtung die Wirklichkeit in sich aufnehmend oder sich als Reales idealisirend, ihrer Vollendung zu, bis zu jener geistigen Anschauung, die nur sich selbst anschauen und nicht weiter von einer noch höhern angeschaut werden kann, welche daher Occam treffend bezeichnet als die visio, quae non potest videri. Diese Vision ist das göttliche Hellsehen, in welchem das menschliche Urich, als Ding an sich, sich selbst durchsichtig wird." Dies ist „die Selbsterklärung des Geistes, der die Schlüsselgewalt der Geheimnisse des Alls in sich selbst trägt, in dem Masse wie er sich durch Religion, durch Weisheit und Tugend der schaffenden Natur Gottes in ihrer Offenbarung nach innen und ihrer Verwirklichung nach aussen anzunähern vermag" („Naturlehre", S. 169—173, 174). Dies Urbewusstsein nennt er wol auch „Gemüth" (S. 78), noch bedeutungsvoller vielleicht „Phantasie" (S. 99), ein „traumartiges Erkennen, in welchem aber alles irdische, wirkliche Bewusstsein, wie es sich äusserlich in seinem Kreislaufe zerlegt, auf- und untergeht und uns das Urlicht nur im Sonnenschein oder Mondesschimmer zeigt". An einer andern

Stelle nennt er die Phantasie die seiende Einheit der schlafenden und wachenden (Doppel-) Psyche, die „in die Innerlichkeit erhobene Sinnlichkeit“ (S. 220). In der That — so sagen auch wir —, die Phantasie und ihre Natur ist das bisher noch nicht gelöste psychologische Räthsel. Wem diese Deutung gelungen wäre, der dürfte behaupten, bis zur Tiefe des menschlichen Seelenwesens vorgedrungen zu sein. Davon in unsern folgenden Untersuchungen.

Hiernach ist auch die gewöhnliche Lehre von der Apriorität der Ideen zu berichtigen. Sie sind nicht Werk oder Ausdruck unserer Vernunft, sondern vorherbestimmte Anlagen unsers selbst apriorischen Geisteswesens (Troxler drückt dies aufs bezeichnendste anderswo durch den Satz aus: „Nihil est in sensu, quod non fuerit in instinctu“), welche, indem sie wirksam werden, sich im Bewusstsein kenntlich machen, im Erkennen Grundanschauungen, im Willen ein Grundwollen, im Fühlen Grundgefühle erzeugen, welche nur am Lebendigwerden des Bewusstseins zum Vorschein kommen und daher, doppelt irrig, entweder empiristisch (Lockisch) als Producte der aus der Erfahrung abstrahirenden Vernunft, oder subjectivistisch (Kantisch) als in der Vernunft bereit liegende Formen gefasst werden, in welche der ursprünglich heterogene Inhalt der Erscheinung aufgenommen wird. Ebenso wenig kann aber auch nach dem Identitätssysteme Schelling's und Hegel's, welche das Princip der Identität um eine Stufe zu niedrig fassten, die Vernunft, das Denken als dies Princip angesehen werden; die Vernunft fällt selbst schon innerhalb des Gegensatzes, sie ist die mit der Sinnlichkeit schon in Verwachsung gerathene, versinnlichte Bewusstseinsform des Geistes. Das Princip der Einheit liegt jenseits, in dem gemeinsamen Creaturgrunde und in jener ewigen Creaturexistenz, an der auch der Geist theilhat, woraus von selbst sich ergibt, dass die Kategorien und Ideen mit der (wahren) Natur in innigster Uebereinstimmung stehen,

ja ebenso Gesetze der Natur wie des Geisteslebens sein müssen, weil in ihnen die ursprünglichsten Grundeigenschaften aller Dinge und aller Verhältnisse sich kennbar machen. Darum sind die Kategorien des Denkens: Substantialität und Causalität, zugleich Archinomien des Seins, das Verhältniss von Subject und Object zugleich die Verbindung von ratio und rationatum. Gleicherweise sind Vernunft und Erfahrung nicht, wie Kant wollte, zwei verschiedene Quellen der Erkenntniss, sondern nur die verschiedenen Beziehungen des Geistes auf den Sinn und des Sinnes auf den Geist. Darum sind beide untrennbar, indem nur das eigentlich erfahrungsmässige Wahrheit ist, was der Vernunft als eine übersinnliche Wahrheit gilt. Auf analoge Weise ist der Gegensatz von Verstand und Herz ein nichtiger und unwahrer; im Urmenschen oder Urbewusstsein, welches im Hintergrunde all unserer sinnlich-geistigen Entwickelung liegt und das wir nur vollständig in uns erwecken sollen, ist kein Unterschied zwischen dem Wahren und dem Guten; die Ueberzeugung, der recht leitende Wille entscheidet in beidem und theoretisch wie praktisch gleich richtig. So ist endlich auch die Religion kein besonderer oder ausnehmender Zustand, sondern jener hellste Gipfel unsers geistigen Bewusstseins. Das Reich Gottes ist nur diese höhere, innere oder göttliche Natur des Menschen, welche sich in der Vernunft und im Gewissen offenbart, die aber auch zum Schauen und zur Weisheit sich erheben soll, worin eben die Religion besteht (S. 269—308).

Diese Umrisse der Troxler'schen Theorie mögen genügen, um zu zeigen, wie tief und reichhaltig seine Lehre von jener übersinnlichen Existenz des Menschen innerhalb seines sinnlich empirischen Daseins und als wahrer Erklärungsgrund derselben sich ausgebildet hat. Auch wir bekennen uns alles Ernstes zu einer solchen, hoffen sie aber noch nach einer andern Seite hin ins Licht zu setzen: es ist die l e i b l i c h - o r g a n i s c h e. Indem wir zu zeigen suchen,

wie in jenem übersinnlichen Principe des Menschen gerade der Grund seiner Verleiblichung, d. h. seiner durchaus individuellen Erscheinung liegt, wird dadurch zugleich der Beweis geführt, dass dies übersinnliche Princip selbst ein individuelles sei, keineswegs als eine allgemeine Natur- oder Vernunftkraft betrachtet werden könne, wodurch die principielle Frage, welche uns hier beschäftigt, ob das Wesen des Menschen ein individuelles oder ein abstract allgemeines sei, auf erfahrungsmässigem Wege unwidersprechlich entschieden wird.

55. Hegel, zu dessen Psychologie oder „Lehre vom subjectiven Geiste“ wir nunmehr uns hinwenden, hat in dieser entscheidenden Frage schon unwillkürlich Partei ergriffen, ehe er sich ihre Alternative klar vorlegen konnte. Er ist bereits gefesselt durch seine metaphysischen Voraussetzungen; seine psychologischen Grundsätze sind daher fertig, noch ehe er zu einer unbefangenen Betrachtung des menschlichen Geistes an sich selbst gelangt. Wie hätte er daher mit frischem, vorurtheilslosem Blicke jene Frage prüfen, ja nur von ihrer entscheidenden Bedeutung für seine gesammte Weltansicht ein deutliches Bewusstsein erhalten können! Und so ist das Ueberspringen jener Untersuchung nicht blos für seine Psychologie, sondern für sein ganzes System verhängnissvoll geworden.

Ob „das Einzelne, Endliche an sich keine Wahrheit habe“, wie er behauptet, diese Frage lässt sich eben nirgends sicherer und von keinem hervorragendern Punkte aus entscheiden, als von der Betrachtung des menschlichen Wesens. Denn kein „Endliches“ ist für uns der Untersuchung zugänglicher als gerade wir selbst, an keinem zugleich treten die Spuren und Merkmale der Individualität stärker hervor als an uns und unserm Bewusstsein. Wäre nun demungeachtet dieser Individualismus nur Schein und Lüge, so ist von Rechts wegen an eine solches behauptende Psychologie die Anforderung zu stellen, die seltsame Täu-

schung zu erklären, wie wir in unserm unmittelbaren Bewusstsein uns niemals als ein allgemeines Wesen fühlen, wie ganz im Gegentheil jeder Erkenntniss-, Gefühls- und Willensact, ja die ganze Geschichte unsers Selbstbewusstseins auf höchst energische Weise die Geschiedenheit der Individuen, also die Realität des Individualismus beurkundet. Soll nun dennoch dies ganz anders sich verhalten, so ist fürwahr dies nicht so obenhin als ein von selbst Sichverstehendes blos vorauszusetzen, sondern durch einen gründlichen psychologischen Beweis zu erhärten; welchen Beweis übrigens die Hegel'sche wie jede andere pantheistische Psychologie (§. 49) wol für immer uns schuldig bleiben wird.*)

---

*) Nicht zum ersten male wird der Hegel'schen Psychologie dies πρῶτον ψεῦδος von uns vorgehalten. Schon in unserer kritischen Abhandlung „Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie" („Zeitschrift für Philosophie etc.", 1844, XII, 94 fg.) lautet unser Urtheil in diesem Betreff also: „Man sieht, jene Frage" (nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Individualismus) „ist grundentscheidend, nicht blos für die Psychologie selbst, sondern, wenn sie an dieser zum klaren Abschluss gekommen ist, allgemeiner noch für das ganze Verhältniss des Metaphysischen zum Realen. Aber man irrt, wenn man glaubt, dass Hegel durch sein Princip irgendwie über sie abgeschlossen hätte; er hat ihr eigentliches Gebiet nirgends berührt, die scharfe Alternative derselben sich nirgends zum Bewusstsein gebracht, um sie mit Gründen nach der einen oder andern Seite hin zu entscheiden. Dies System zeigt nicht den Sieg des Allgemeinen über das Individuelle, wie wenn das letztere als das Nichtige und nur Scheinende, jenes als das allein Wahre erwiesen worden wäre; es ist lediglich das Nichteingehen auf die ganze Frage, welche jenes Resultat wahrhaft durch eine «Faulheit der Vernunft» zu Wege gebracht hat. Auch in seiner Lehre vom Geiste ist Hegel über seine metaphysischen Abstractionen nicht hinausgekommen, und alle, welche bisher von diesen Prämissen aus über ganz concrete Fragen der Psychologie entscheiden wollten, bis auf die Unsterblichkeit des individuellen Geistes, welche sie aus solchen Voraussetzungen entweder beweisen (Göschel u. a.) oder widerlegen zu können meinten (Strauss und die Seinigen), alle diese sind einem principiellen Irrthume unterworfen. Sie versuchen Begründungen aus abstracten Prämissen, welche dazu schlechthin nicht tauglich sind" u. s. w. Im weitern Verfolge wird gezeigt (S. 95—105), dass namentlich Strauss, wenn er die Endlichkeit und Sterblichkeit der individuellen Geister aus der „Allgemeinheit des Geistes" herausargumentirt, welche „der Process sei, ins Unendliche hin geistige Individuen aus sich hervor-

Statt einer Erörterung dieser sehr nöthigen Vorfragen wird nun die Untersuchung von Hegel sogleich in das bekannte dialektische Schema hineingeleitet. Es ist darüber kaum etwas Neues zu sagen, da dies alles zu den bekanntesten Lehren der gegenwärtigen Philosophie gehört. Nur was der eigentliche Sinn und das Resultat seines Verfahrens ist, möchte weniger klar bisher erkannt sein. Und hier ist das Zwiefache wichtig für die Kritik: zuerst, dass Hegel mit völlig fremdartigen Voraussetzungen, mit dem schon fertigen metaphysischen Resultate von der Nichtsubstantialität der Einzelseele, zu den psychologischen Untersuchungen herantritt; sodann, dass jene ganze Voraussetzung sich als widersprechend erweist, sobald man das Seelenwesen für sich selbst ins Auge fasst. So musste sich für Hegel das Allerbedenklichste begeben, dass er sich unmerklich und wider seinen eigenen Willen durch seine metaphysischen Vorurtheile in eine völlig verschiefte psychologische Grundauffassung hineindrängen liess, und so ist auch die ganze Folge der Untersuchung völlig auf den Kopf gestellt. Der Geist ist ihm, ganz wie die Natur, an sich ein allgemeines, individualitätsloses Wesen. Die Frage entsteht daher, wie wenigstens der Schein eines Individuellen an ihm entstehe. Völlig umgekehrt dagegen verhält sich die Sache in Wahrheit: factisch ist der Geist nur als ein individueller vorhanden und nur so Gegenstand der Erforschung. Es fragt sich daher umgekehrt, was an den individuellen Geistern die Züge der Gemeinsamkeit

---

zubringen", in einer beständigen petitio principii begriffen sei; was er erst zu beweisen hätte, die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, das legt er in die Prämissen des Beweises stillschweigend hinein und glaubt es dann erst durch den Beweis erhärtet zu haben (vgl. S. 99). Diese Ausstellungen sind nicht leichter Art, auch sind sie nicht leichtherzig von uns gewagt, sondern hinreichend begründet worden. Dennoch hat man seit den 10 Jahren, dass sie vor dem wissenschaftlichen Publikum liegen, sich mit Ignoriren begnügt und dabei fortgeredet, wie wenn nichts vorgefallen wäre.

und innern Uebereinstimmung sind, welche auf eine verborgene Einheit deuten. So gefasst wird allerdings der Begriff einer innern Geistereinheit entstehen, vor welcher jedoch die Individualitäten nicht ins Abstracte und Wesenlose verschwinden, sondern gerade bestätigt und befestigt werden; was die letzten Abschnitte unserer Untersuchung zu zeigen gedenken.

Wie fremdartig dagegen und völlig abstrus sind die Ausgangspunkte der Hegel'schen Ansicht, die noch dazu ohne jede Spur einer nähern psychologischen Motivirung als ein von selbst sich verstehendes Axiom uns aufgedrängt werden sollen. Du meinst du Selber zu sein und aus dem Mittelpunkte deines Selbst zu leben; dennoch existirst du in Wahrheit gar nicht, vielmehr lebt statt deiner in dir ein allgemeines Wesen, ein dir selbst unbekannter „Geist", welcher in deine Scheinindividualität, wie in eine Maske, hineintönt und das Phänomen einer Sonderexistenz dir selbst und andern nur vorspiegelt. Wäre dem aber auch so, wir müssen fragen, warum uns von dieser ganzen seltsamen Phantasmagorie in unserm Seelenleben unmittelbar gar nichts zur Kunde komme. Im Gegentheil, wie sehr wir auch es versuchen, durch metaphysische Abstraction in jene Allgemeinheit des Geistes uns hinaufzuschrauben, der natürlichen Wirkung unsers Selbstbewusstseins überlassen sinken wir unablässig zurück auf den Standpunkt des Individualismus und zur Zuversicht auf denselben. Will Hegel diese vernichten, so muss er auch im Umkreise der Psychologie jenen als einen nichtigen erweisen, was von seinen Vorgängern nicht geschehen ist, was überhaupt nicht gelingen konnte, weil unter dieser Voraussetzung, wie wir schon zeigten, die Möglichkeit eines individuellen Selbstbewusstseins völlig unerklärlich bleibt (§. 49).

56. Die ganze gegenwärtige Kritik der Hegel'schen Psychologie läuft daher auf die einzige Frage zurück: ob es ihm besser gelungen sei als seinen Vorgängern, den Schein einer individuellen Seelenexistenz psychologisch zu erklären?

Denn mit der allgemeinen metaphysischen Formel, dass der absolute Geist der Process sei, in eine unendliche Reihe endlicher Iche sich zu individualisiren, ist hier nichts geleistet. Zeigt sich indess jene psychologische Erklärung ungenügend, so fällt damit auch das Princip seiner Psychologie dahin, denn darin liegt die ganze Frage. Das Allermislichste jedoch für eine objective Kritik derselben besteht darin, dass auch hierbei Hegel es an einer klaren und bewussten Sonderung des Metaphysischen und des Concreten hat fehlen lassen; und so bleibt für den oberflächlichen Beurtheiler die Ausrede, dass man ihm jene Behauptungen aus leidiger Consequenzmacherei nur aufgebürdet habe, weil sie in solcher Wortfassung bei ihm sich nicht finden. Wir haben schon anderswo gezeigt und noch deutlicher im Folgenden wird es sich ergeben, dass die Richtigkeit dieser Consequenz sich kaum in Abrede stellen lasse. Macht doch die Lehre von der Unwahrheit, innern Substanz- und Bedeutungslosigkeit des endlichen Geistes, als solchen, so sehr den Mittelpunkt von Hegel's gesammter Psychologie, Ethik und Religionsphilosophie aus, dass ohne diese Grundprämisse ihr Inhalt und ihre Form völlig andere hätten werden müssen. Aber noch weit directer lässt sich dies erweisen: der „Geist", die „Seele", welche am Anfange seiner Lehre „vom subjectiven Geiste" uns entgegentreten, sind unwidersprechlich nur metaphysische, allgemeine Wesen. Lediglich das ist der Fehler, dass Hegel das hierin für ihn liegende Problem, den individuellen Geist aus jenem Principe zu erklären, nirgends sich klar gemacht, wenigstens nicht mit Klarheit ausgesprochen hat. Statt dessen bequemt er sich, aus einer sehr unzeitigen popularisirenden Condescendenz ihm den menschlichen Geist, d. h. das einzelne Individuum sogleich unterzulegen, als wenn sich von selbst verstände, dass dies schon erklärt oder abgeleitet sei. Er bleibt scheinbar mit der Erfahrung in Frieden, während er der

wahren Beschaffenheit nach sich im härtesten Widerspruche mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein befindet. Dies ist nun mit wenigem zu zeigen, wobei wir auf eine Thatsache hinweisen müssen, welche uns über das innere Gefühl dieses Misverhältnisses bei dem Philosophen Zeugniss zu geben scheint. Schon bei frühern kritischen Besprechungen der Hegel'schen Lehre haben wir erinnert, dass die erste Ausgabe seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1818) den ursprünglichen Sinn und die Consequenz des Princips weit frischer und entschiedener uns an den Tag zu legen scheine als die beiden spätern, besonders als die dritte, in welchen ein Heranbringen an die Erfahrung, ein Umhüllen der Schroffheit der Bestimmungen gar deutlich sich wahrnehmen lässt, ohne dass das Princip ein anderes geworden wäre. Rosenkranz ist diesem Urtheil beigetreten und hat sogar darauf den Plan eines unveränderten Wiederabdrucks jener ersten Ausgabe angeregt. Hier ist es nun merkwürdig zu sehen, wie gerade im dritten Theile des Systems, in der Lehre vom subjectiven Geiste, der Veränderungen in diesem Sinne die allermeisten sind, sodass die entscheidendsten Wendungen, welche das Princip des Monismus in den Vordergrund stellen, aus der ersten Ausgabe weggelassen, andere in den spätern Bearbeitungen dazugekommen sind, die zu Gunsten des Individualismus lauten, ohne dass dennoch in den Grundprämissen der ganzen Weltansicht die geringste Veränderung vorgegangen wäre. Wie sich versteht, erblicken wir hierin kein blos äusseres Sichanbequemen des Denkers, an dessen tiefer Redlichkeit nicht zu zweifeln ist, sondern die dunkle Ahnung in ihm von den Schwierigkeiten und unterdrückten Problemen, welche für die Psychologie aus dem starren Festhalten am Principe des Monismus erwachsen. Er aber hätte sich selbst aufgeben müssen, wenn er jenes Princip hätte mit Bewusstsein opfern, oder ein anderes als gleichberechtigt neben

ihm dulden wollen. Wir halten es daher für lehrreich, auf diese Differenzen der Darstellung im Folgenden aufmerksam zu machen.*)

57. Wie in Wahrheit nach Hegel nichts existirt als die absolute Idee, die Vernunft, der göttliche Logos, so ist es auch die einzige Aufgabe der Lehre vom endlichen Geiste, dies Werden der Vernunft zum individuellen Geiste und Selbstbewusstsein nachzuweisen. Der Mensch daher ist unmittelbar gar nicht Gegenstand der Betrachtung oder Subject jener Entwickelung, vielmehr ist nur die Rede von einem universalen Vorgange in der absoluten Idee, durch den sie von der allerweitesten Selbstentäusserung und Selbstentfremdung in der Natur stufenweise zu sich selbst zurückkehrt und zu ihrer an sich selbst seienden Idealität. Der menschliche Geist und das menschliche Bewusstsein tritt nur mittelbar in diesen Zusammenhang ein, als das Phänomen oder Product jener Entwickelung. Wir reden hier nicht vom Pantheistischen dieses Resultats, nicht von den allgemeinen Schwierigkeiten und Bedenken, durch welche diese Weltansicht gedrückt wird. Ueber diese Dinge dürften die Acten als geschlossen zu betrachten sein. Hier ist nur die rein psychologische Doppelfrage zu erledigen, theils was nach diesen Prämissen Grund des individuellen Geistes und Bewusstseins sei, theils ob dadurch in der That der ganze Bereich seiner Erscheinungen auf befriedigende Weise erklärt werden könne? Es ist die definitive Entscheidung über die Principienfrage, welche uns im ganzen gegenwärtigen Kapitel unter den verschiedensten Gestalten beschäftigte: ob überhaupt der panthei-

---

*) Hegel, „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ (Heidelberg 1818), §. 307 fg. Nach der dritten Auflage mit Zusätzen in den „Sämmtlichen Werken“ herausgegeben von L. Boumann, VII, 2, §. 381 fg. Wir unterscheiden im Folgenden diese beiden Ausgaben mit I und II.

stische Monismus im Stande sei, eine objectiv gehaltene, erschöpfende Psychologie zu begründen.

Der „Geist“ — hier am Anfange, von der Natur her, noch als „substantielle Totalität“, als selbstloses Pneuma zu fassen, — hat sich erst aus der „Natur“, aus einer ihm objectiven äusserlichen Natur sowol, wie aus seiner eigenen Natürlichkeit, empor zu entwickeln. Dies betrachtet der erste Theil der Lehre vom subjectiven Geiste, die „Anthropologie“, als die Wissenschaft von der Naturbestimmtheit des Geistes (I, §. 308; II, §. 388). Der Geist ist hier nur noch „Seele“, die allgemeine Immaterialität der Natur und deren einfaches ideelles Leben, welche aber in dieser abstracten Bestimmung nur noch der „Schlaf“ des Geistes ist. (Hierdurch wird zugleich die Frage nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers erledigt; beide sind nichts Selbständiges gegeneinander, wodurch sie etwas ebenso Undurchdringliches füreinander werden würden, wie die verschiedenen Materien so angesehen werden, sondern die Seele ist nur die einfache Idealität, das in die Einheit Aufgehobensein ihres Körpers (I, 211; II, 48): — eine völlig richtige, nur weiter auszuführende und dadurch erst verständlich zu machende Bestimmung Hegel's. Sehr bezeichnend indess setzt er in I dazu, was in II weggeblieben ist, „dass diese Identität noch nicht unmittelbar als Gott zu fassen sei; denn sie hat diese Bestimmung noch nicht, sondern nur erst die des Naturgeistes oder der Seele selbst als allgemeiner Seele, in welcher die Materie in ihrer Wahrheit, als ein einfacher Gedanke oder als Allgemeines ist“; — wobei noch hinzugefügt wird, dass diese Seele nicht als Weltseele etwa „fixirt“, mit eigener Selbstheit belegt werden dürfe, „denn sie sei nur die allgemeine Substanz, welche allein als Einzelheit Wahrheit habe“. Diese Seele ist somit selbst nicht Individuum, wohl aber das stets Sichindividualisirende, der Muttergrund aller Einzelseelen.)

Dies Seelische des Geistes gestaltet nun sich doppelartig: theils ist es durch seine Verwirklichung an der Erde in das kosmische, siderische, tellurische Leben derselben versenkt, theils geht es in eigene natürliche Unterschiede ein: die Rassenverschiedenheit, die Vereinzelung in Völker- und Lokalgeister, die Geschlechtsdifferenz und die völlig individuell gewordenen Unterschiede des Temperaments, der geistigen Anlagen, der Idiosynkrasien fallen hierher (§. 391—404), wobei Hegel jedoch, indem er die „geistigen Anlagen" auf dieselbe Höhe und in denselben Naturgrund mit den Temperaments- und Geschlechtsunterschieden hineinstellt, nicht wenig sich vergangen hat an der Majestät und an dem tiefern Ursprunge des Genius.

Damit hat jedoch, fährt er fort, der Geist die Macht gewonnen, dieser innern Naturbestimmtheit gemäss dieselbe seiner Leiblichkeit einzubilden und so die „wirkliche, ihrem Leibe gegenwärtige Seele" zu werden. Es geschieht durch die Gewohnheit, durch Geschicklichkeiten, Abhärtung u. dgl., wodurch der Leib das von der Seele durchwohnte Organ derselben wird. Diese Wirklichkeit der Seele im Leibe zeigt der pathognomische und physiognomische Ausdruck desselben; in ihm fühlt sie sich und gibt sich zu fühlen, indem der Leib dadurch zum „Kunstwerke der Seele" geworden ist (I, §. 319 fg.; II, §. 406—411).

Die dergestalt leiblich verwirklichte Seele ist dadurch nun zugleich zum „einzelnen Subjecte" geworden. „Durch diese erste Einbildung des Seins in sich hat der Geist, da er es sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das seinige bestimmt hat, die Bedeutung der Seele verloren und ist Ich" (I, §. 327). In II drückt er dies ausgeführter also aus: Die Seele erwacht zum Ich, als der abstracten Allgemeinheit für die Allgemeinheit; „denn das Ich ist dies Allgemeine, dies Einfache, das in Wahrheit erst dann existirt, wenn es sich selbst zum Gegen-

stande hat. „In ihm daher erfolgt ein Erwachen höherer Art als das auf das blosse Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele“ (II, §. 412; mit „Zusatz“, S. 247 fg.).

Hiernach hat sich für Hegel ein doppeltes Resultat ergeben. Das individualisirende Moment am Geiste ist lediglich seine Verflechtung mit der Natürlichkeit, welcher er sich einbildet und sie dadurch zu seinem Leibe erhebt; in der Leiblichkeit also und allem, was ihr anhängt, liegt jenes individualisirende Moment. Könnte man die Iche von jener anhaftenden Hülle befreien, welche den Schein der Individualität in sie hineinwirft, so würden sie alle als dasselbige Eine, als die ungebrochene, individualitätslose Vernunft erscheinen. Diesen Satz hat die Hegel'sche Lehre bekanntlich bis in seine einzelnen Folgerungen hin durchgeführt; die Individualität, als solche, wiewol der allgemeine Geist sie nicht loswerden kann wegen seiner ursprünglichen Verbindung mit der Natur, von welcher her er immer von neuem erst auferstehen, zu sich erwachen muss, — ist dennoch nur das Wesenlose, Aeussere, ein vorübergehendes Gefäss, durch welches die „übergreifende Subjectivität“ stets hindurchschreitet. Hierzu tritt nun das zweite Moment: diese Allgemeinheit stellt sich nämlich her und kommt zum Bewusstsein eben an der Vorstellung des „Ich“. Das Ich ist das am Individuellen sich durchsetzende Allgemeine des Geistes für den Geist, die in allen Individuen gleichbleibende Identität des Geistes an ihm und für sich selbst. Hegel ist überall reich an Wendungen, um diese Bedeutung des Ich für sein System auszudrücken; er bezeichnet den absoluten Begriff, das Denken selbst, als Ich = Ich, dies umgekehrt als die Gegenwart des Begriffs in der Seele u. s. w. Mit einem Worte,

für Hegel ist die Ichvorstellung, weil sie uns allen gemeinsam und in uns allen die gleiche ist, das Zeugniss und der Beweis von der Unwahrheit der Individualität, von der einzig wahrhaften Existenz des allgemeinen Geistes. Die spätere Prüfung wird ergeben, ob diese psychologische Deutung des Ich die richtige, ja ob sie auch nur eine mögliche sei. Die nächste Frage ist zu sehen, was er selbst dafür geltend machen kann.

58. Wir sind hiermit zur Stufe des „Bewusstseins" gelangt; dies zu betrachten und seine Erhebung ins „Selbstbewusstsein" und die „Vernunft" lässt Hegel Gegenstand der „Phänomenologie des Geistes" werden (I, §. 329 fg.; II, §. 413 fg.).

„Bewusstsein" lässt sich im allgemeinen als diejenige Stufe des Geistes bezeichnen, auf welcher er sich bereits als Subject von allem andern, was er nicht ist, unterscheidet und zugleich die eigenen Unterschiede, als die seinigen, auf sein Ich bezieht. So wird ihm dies zum allgemeinen „Selbst", und so ist die „Wahrheit" des Bewusstseins das „Selbstbewusstsein". Dieses ist der Grund von jenem, sodass in der Existenz alles Bewusstsein eines andern Gegenstandes Selbstbewusstsein ist. Ich weiss von dem Gegenstande als dem meinigen, er ist meine Vorstellung, ich weiss daher darin von mir. Der Ausdruck dafür ist Ich = Ich, — abstracte Freiheit, reine Idealität (II, §. 424). Der „Zusatz" fügt bei (S. 267—268), dass hierin das Princip der absoluten Vernunft und Freiheit ausgesprochen sei, „indem ich in einem und demselben Bewusstsein Ich und die Welt habe, in der Welt mich selbst wiederfinde und umgekehrt in meinem Bewusstsein das habe, was ist, was Objectivität hat", kurz „die das Princip des Geistes ausmachende Einheit des Ich und des Objects". Obgleich nun hinzugesetzt wird, „dass diese Bedeutung des Ich = Ich hier dem Ich selbst noch dunkel und daher dasselbe nur für uns, noch nicht

für sich selbst frei sei", so leuchtet doch hier schon deutlich genug die völlig fremdartige Umdeutung ein, welche Hegel, von seinen metaphysischen Prämissen aus, der psychologischen Thatsache des Selbstbewusstseins unterlegt. Im Selbstbewusstsein gewinnt der individuelle Geist allerdings die Ueberzeugung seiner Selbstheit und Unabhängigkeit von jedem Objecte, die Gewissheit eigenster Freiheit und Unüberwindlichkeit von jeglicher äussern Macht (was Hegel an andern Stellen sehr schön die „innere Unendlichkeit des Geistes" nennt); hierin liegt jedoch so wenig eine Verleugnung seiner Einzelheit oder eine Verdunkelung des Selbstgefühls seiner Persönlichkeit, dass umgekehrt vielmehr nirgends die Selbstgewissheit derselben stärker hervortritt als gerade hier. Die metaphysische Deutung steht daher mit dem psychologischen Befunde in entschiedenstem Widerspruche. Was Hegel meint und worin er unstreitig recht hat: die Mitgegenwart eines geistig Allgemeinen, eines κοινὸς λόγος (der „Vernunft") im Einzelgeiste und seinem Bewusstsein, darf uns nicht zu der Unbehutsamkeit fortreissen, diesen ganz in jenem verschwinden zu lassen, weil dies dem Ausdrucke der Thatsache durchaus widersprechen würde.

59. Dies leuchtet noch entschiedener ein, wenn wir den weitern Verlauf ins Auge fassen, welchen Hegel das „Selbstbewusstsein" nehmen lässt.

Dasselbe in seiner Unmittelbarkeit und Endlichkeit (Unwahrheit) ist die „Begierde": der „Trieb", das ihm entgegenstehende Fremde, Objective, aufzuheben, sein Selbst ihm einzupflanzen und so es sich anzueignen. Die Begierde ist in ihrer Befriedigung zerstörend, wie in ihrem Inhalte selbstsüchtig, aber dem schlechten Progresse ins Endlose verhaftet (II, §. 427, 428). Die „selbstlose" Objectivität, die bewusstlose oder blos lebendige Natur, leidet dies. Aber wenn Selbst dem Selbst gegenübertritt, so entsteht der Kampf des „anerkennenden Selbstbewusstseins", wo ein

Selbst dem andern seinen Willen aufzudrücken sucht (§. 430, 431): — „das Verhältniss der Herrschaft zur Knechtschaft“, was übrigens als der äussere oder erscheinende Ursprung der Staaten, nicht als ihr substantielles Princip (§. 432) bezeichnet wird. Hieraus entsteht einestheils die Fürsorge des Herrn für den Knecht, anderntheils der Gehorsam des letztern gegen jenen, wodurch er sich seinen „Einzel- und Eigenwillen abarbeitet, die innere Unmittelbarkeit der Begierde aufhebt und in dieser Entäusserung und der Furcht des Herrn (!) den Anfang der Weisheit macht“, nämlich den „Uebergang zum allgemeinen Selbstbewusstsein“ (§. 435).

In diesem nunmehr ist jedes Selbst „frei“ und „absolut selbständig“, aber „vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit und Begierde“ ist es zugleich darin „allgemein und objectiv“, indem es die andern Selbste anerkennt und von ihnen sich anerkannt weiss; — was die „Substanz ist jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats, sowie aller Tugenden“ u. s. w. Die einzelnen sind zugleich als „ineinander scheinende“ in diesem allgemeinen Selbstbewusstsein gesetzt. „Aber ihr Unterschied in dieser Identität ist die ganz unbestimmte Verschiedenheit, oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewusstseins — die Vernunft“ (§. 436, 437). Damit ist das Selbstbewusstsein zugleich „die Gewissheit, dass seine Bestimmungen ebenso sehr gegenständlich, als seine eigenen Gedanken sind“. Diese ins Bewusstsein eingetretene „Wahrheit“, die „unendliche Allgemeinheit“ in der Form der einzelnen Subjectivität, ist der „Geist“, die „sich wissende Wahrheit“ (§. 439). Der Geist als solcher daher ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in das Wissen, anderntheils in das mit diesem identische Object trennt. Er besitzt daher die Zuversicht, dass er in der Welt sich selbst

finden werde, dass, wie Adam von Eva sagt, sie sei Fleisch von seinem Fleische, so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe. „Der Geist fängt daher" in dieser Selbstverwirklichung „nur von seinem eigenen Sein an und verhält sich darin nur zu seinen eigenen Bestimmungen" (§. 439, 440, mit „Zusatz").

Der Geist kann daher auch gefasst werden als die Einheit des Allgemeinen und des Individuellen, als die „unendliche Vernunft im concreten Begriffe ihrer selbst"; das „Ich ist diese Form". Die „Endlichkeit des Geistes" besteht daher nur darin, dass „das Wissen das An- und Fürsichsein der Vernunft nicht erfasst oder ebenso sehr, dass diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat". Sie ist „nur insofern die unendliche, als sie die ewige Bewegung ist, die Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein". Die Endlichkeit des Geistes darf daher nicht „für etwas absolut Festes gehalten, sondern muss als die Weise der Erscheinung des nichtsdestoweniger seinem Wesen nach unendlichen Geistes erkannt werden. Darin liegt, dass der endliche Geist unmittelbar ein Widerspruch, ein Unwahres und zugleich der Process ist, diese Unwahrheit aufzuheben" (§. 441, mit „Zusatz" S. 293). Oder wie Hegel diesen für ihn entscheidenden Gedanken an einer andern Stelle nicht weniger prägnant ausdrückt: „Der Geist ist dieses, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor."*)

*) Hegel's „Religionsphilosophie", zweite Ausg., II, 330. Man vergleiche dabei, was über diese Stelle und was damit zusammenhängt, in

Dies lässt uns schon einen abschliessenden Vorblick thun in die folgenden Theile von Hegel's Geistesphilosophie. Erst im „absoluten“ Geiste, in Kunst, Religion und Wissenschaft, wird jener „Widerspruch“ des endlichen Geistes, die „Unwahrheit“ seiner Einzelheit, vollständig überwunden. In ihnen „schaut sich der einzelne Geist als eins mit der ewigen Vernunft an, weiss sich in ihrer allgemeinen Substanz als deren lebendiger Moment befasst, wie umgekehrt die allgemeine Vernunft, in ihm zu individuellem Dasein zugespitzt, zum Selbstbewusstsein gelangt“. Sie ist das Freie und Unendliche, und ihre Freiheit ist, unendlich Ich zu werden. Das Einzelich aber ist das Unwahre und hier zugleich das als unwahr sich Wissende. (Vgl. „Encyklopädie“, §. 553—573, und die schrittweise diesem Abschnitte von Hegel's System zur Seite gehende Darstellung desselben in unserer „Charakteristik der neuern Philosophie“, S. 969—1016.)

60. Ueberblicken wir nun diese Gedankenentwickelung im ganzen, so versteht sich, dass an gegenwärtiger Stelle nicht mehr die Rede sein kann von der Wahrheit und innern Consequenz des metaphysischen Princips; — dies haben wir nach seiner Stärke und Schwäche in dem angeführten kritischen Werke hinreichend an seinen Ort gestellt; — sondern lediglich handelt es sich von der Unrichtigkeit der Deutung, welche von jenem Princip aus die psychologischen Thatsachen erhalten haben oder eigentlicher erhalten mussten. Die einzige gegenwärtige Frage nämlich ist die, ob von jenen Consequenzen, welche durch die pantheistische Weltansicht Hegel hier nothwendig aufgedrängt werden, das allgemeine menschliche Bewusstsein auf sämmtlichen bezeichneten Stufen seiner Entwickelung das geringste Zeugniss gibt, ob es selbst diese Deutungen

des Verfassers „Charakteristik der neuern Philosophie“ (zweite Aufl., 1841), S. 995, bemerkt ist.

bestätigt oder verwirft? ob überhaupt vom pantheistischen Standpunkte eine objective Psychologie möglich sei, oder ob nicht immerdar eine von seltsamen Vorurtheilen entstellte zum Vorschein kommen müsse? Um diesen Punkt der Aufmerksamkeit nicht zu entrücken, sehen wir auch ab von den mancherlei formellen Mängeln und Gewaltsamkeiten, an welchen dieser Theil von Hegel's System vorzugsweise leidet: wir dürfen in Betreff derselben gleichfalls auf unser kritisches Werk verweisen.

Das „endliche Ich“ soll der „daseiende Widerspruch“ sein, der „Geist“ dagegen sei die Macht, innerhalb der Entwickelung des Bewusstseins „dies Nichtige als nichtig zu setzen“ und aus ihm „die vernünftige Allgemeinheit hervorzubringen“. Das „Ich“ ferner sei das erste Zeichen und der Ausdruck dieser im endlichen Subjecte waltenden Allgemeinheit; Ich = Ich ist formeller Ausdruck der „allgemeinen Vernunft“. Da dieser ganze Process innerhalb unsers Bewusstseins vorgehen, ja den einzigen Inhalt desselben bilden soll, so muss nothwendig angenommen werden, dass dieser Inhalt auch als Thatsache unserm Bewusstsein gegenwärtig, ja das Allergewisseste für dasselbe sei.

Das gerade Gegentheil davon findet statt. In allen bezeichneten Punkten widerspricht die Aussage des sich selbst überlassenen Bewusstseins jener Auffassung auf das entschiedenste. Das „Ich“ gibt sich nirgends als Zeichen einer die Einzelheit negirenden Allgemeinheit kund, vielmehr enthält es das ausgesprochenste und bestätigtste Bewusstsein, die Spitze der Gewissheit von der Realität des Einzelgeistes für ihn selbst, und wir haben schon oben (§. 57) auf die seltsame Verwechselung hingewiesen, mit welcher Hegel im Ich, weil es eine allen Einzelgeistern gemeinsame Vorstellung ist, ein objectiv allgemeines, die Individualitäten negirendes Princip zu finden glaubte. Ebenso wenig wird sich der einzelne Geist irgendwo und

in irgend einem normalen Zustande als „der daseiende Widerspruch“ inne; oder wo er in der That sich also fühlt, im Zustande der Bosheit oder im Bewusstsein einer einzelnen verhärteten Leidenschaft, da wird dieser innere verzehrende Widerspruch, die Gewalt dieser Zerrüttung in der That auch seinem Selbstbewusstsein zu einer so peinlichen Aufdringlichkeit gebracht, dass wir mit thatsächlicher Gewissheit behaupten dürfen, der endliche Geist wisse in seinem Selbstgefühle sehr genau, wo er wirklich im „Widerspruche mit seinem Wesen“, in innerer „Unwahrheit“ befangen sei und wo durchaus nicht. Um so entschiedener muss daher die Bedeutung der Thatsache gelten, dass er davon in seinem natürlichen, sich selbst überlassenen Bewusstsein nichts empfindet, ja wo es ihm durch dergleichen Lehrsätze der Speculation andemonstrirt werden soll, dass dies eigentlich ohne innere Evidenz und lebendige Ueberzeugung für ihn bleibt. Das ganze Theorem vom „daseienden Widerspruche des endlichen Geistes“ erscheint vielmehr, von hier aus betrachtet, als eine völlig unpsychologische Fiction, als metaphysische Grille, die vollends alle Bedeutung verliert, wenn auch die metaphysische Prüfung ihren Ungrund aufweist. Der allerentschiedenste Protest gegen den Pantheismus geht daher vom natürlichen Selbstbewusstsein aus; denn er steht mit diesem in directestem Widerspruch, ja enthält eine völlige Entstellung desselben. Und wenn dies noch nicht entschiedener geltend gemacht worden, so beweist es nichts anderes als nur dies eine: wie wenig überhaupt in der Regel damit Ernst gemacht wird, philosophische Hypothesen bis in die Consequenz ihrer einzelnen Resultate zu verfolgen.

61. Am grellsten vollends tritt dieser Widerstreit hervor, wenn wir die Aussagen des höhern, des Bewusstseins der „Vernunft“, mit Hegel's psychologischer Theorie darüber vergleichen. Der menschliche Geist, je mehr er in seinem „Selbstbewusstsein“ sich entwickelt, je mehr die

Gewalt der „Vernunft" in ihm sich geltend macht, sollte nach der Folgerichtigkeit von Hegel's Princip immer mehr von der Gewissheit seiner Persönlichkeit, vom Glauben an ihre Realität abgeführt werden, das Bewusstsein derselben, die Energie ihres Selbstgefühls müssten sich immer mehr in ihm verdunkeln und die Allgemeinheit des Geistes an dessen Stelle treten.

Die wirkliche Erfahrung zeigt davon das gerade Gegentheil. Je unentwickelter des Menschen Geist noch auf den niedern Stufen des Bewusstseins in sich webt, desto dunkler ist in ihm jenes Gefühl der Eigenheit. In der Naturgegebenheit des Geistes, sei sie die dumpfsinnliche, rohe des ganz an die äussere Natur dahingegebenen Menschen, welcher, durch die klimatischen oder lokalen Einflüsse gefesselt, von der Gewalt der Naturtriebe beherrscht, ein jeder Perfectibilität aus sich selbst unfähiges, eng gleichförmiges Leben dahinschleppt; — sei sie die höhere, eigentlich geistige des seiner eigenen Fülle noch unbewussten Genius; je stärker sie ist, desto ungewisser tritt auch in ihr das Gefühl der Eigenheit hervor, desto schwächer die Energie der Selbstthat, durch die das Subject in freier Eigenthümlichkeit sich unterscheidet von den andern Individualitäten. In ihm waltet allerdings noch jene „Macht des allgemeinen Geistes" als Vernunftinstinct, Unschuld, unbewusstes Urtheil, Ahnung; und wenn dem Hegel'schen Begriffe vom Zusammenfallen des allgemeinen und des einzelnen Geistes thatsächliche Bedeutung zukommen soll, so kann sie dieselbe nur erhalten in jenen dumpfen Anfängen des Menschendaseins, welche wir am Individuum im Kindesalter, im Grossen und Ganzen an den Anfängen der Menschengeschichte walten sehen. Die Persönlichkeit und Eigenheit in ihrer ganzen Intensität ist schon vorhanden, aber eingehüllt in jene halb bewusstlose Dämmerung des Anfangs; das Allgemeine wirkt noch an ihr hindurch, ist eins mit der Persönlichkeit.

Jede nächste Stufe in der Entwickelung des Bewusstseins jedoch hebt diese Identität immer entschiedener auf, mit nichten aber dazu, dass nunmehr das Gefühl des „innern Widerspruchs" in der Persönlichkeit erwachen sollte. Die Freude der Selbstgewissheit wächst, je entschiedener der Genius in gesonderter Eigenthümlichkeit, mit dem Bewusstsein eigenen Vermögens sich entfaltet, und nirgends mehr als in den höchsten Gestalten des Genius, in der Begeisterung des künstlerischen, wissenschaftlichen, religiösen Schauens und Vollbringens wird jenes Hegel'sche Zurückfallen des Einzelnen ins Allgemeine zur psychologischen Lüge; denn nirgends bestätigt sich entschiedener die Wahrheit, Ewigkeit und innere Unerschöpflichkeit des individuellen Geistwesens, als eben in seinen höchsten Manifestationen, welche den Genius in seiner gesunden Eigenthümlichkeit darstellen.

Wir müssen daher von hier aus ein sehr strenges Endurtheil über die psychologischen Lehren des Pantheismus fällen. Sie sind aufs eigentlichste einer Entstellung und Umdeutung des Thatsächlichen gleichzuachten, und zwar in den wichtigsten Erscheinungen, welche überhaupt im Bereiche der Erfahrung gefunden werden. Sie verfälschen den Ausdruck der psychologischen Thatsachen gerade da, wo diese dienen könnten, einer verirrten metaphysischen Speculation von der Psychologie aus wieder auf den richtigen Weg der Selbstorientirung zu verhelfen.

62. Bei Hegel kommt dazu noch das sozusagen individuelle Gebrechen (vgl. §. 57), dass er irrig, wie sich im weitern Verlaufe unsers Werkes zeigen wird, blos in der organischen Verflechtung mit dem Natürlichen, in allem, was er anthropologische Bestimmungen nennt (Geschlechtsunterschied, Temperament u. dgl.), das individualisirende Princip des Geistes findet, und dass er zugleich doppelt irrig mit jenen „Naturbestimmtheiten" die geistige

Eigenthümlichkeit des Talents und Charakters auf eine Linie stellt.*) Vielmehr wird sich ergeben, dass von der geistigen Eigenthümlichkeit (vom „Genius") aus die leiblich-organische Seite des Menschen individualisirt wird, nicht umgekehrt; dass also z. B. ein dem Genius absolut widersprechendes Temperament kaum gefunden werden möchte, dass sogar die Eigenthümlichkeiten der Sinne mit jenen im geheimen Bunde stehen. Doch könnten diese Irrthümer individueller Auffassung berichtigt werden, ohne dass damit das Grundgebrechen der ganzen Ansicht getilgt wäre. Dies hat seine tiefste Wurzel eben darin, den Geist und das Selbstbewusstsein als nur abstract Allgemeines zu fassen und damit die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes zu behaupten. Der abstracte Monismus ist daher gemeinsamer Ausdruck für jenes Grundgebrechen, das uns von Spinoza an bis Hegel begleitet hat.

Hiermit setzt uns der Schluss unserer Kritik bei einer Reihe wichtiger Resultate ab, welche bestimmt hervorzuheben sind. Sämmtliche pantheistisch-monistische Systeme zunächst haben sich durch Verleugnung des Individualitätsprincips unfähig gezeigt, überhaupt eine dem Gegebenen entsprechende Psychologie zu begründen, im Besondern die Thatsache des menschlichen Selbstbewusstseins zu erklären. Die Menschenseele, so gewiss sie die Eigenschaft des Selbstbewusstseins besitzt oder zur Ichvorstellung sich erheben kann, ist eben darum in keinem Sinne ein allge-

*) „Encyklopädie", §. 395. „Die Seele ist zum individuellen Subjecte vereinzelt. Diese Subjectivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der Naturbestimmtheit in Betracht. Sie ist als der Modus des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien und singulären Individuen." — Damit verbinde man, was im „Zusatze" (II, 82, 83) über „Naturell", „Talent" und „Genie" weiter ausgeführt wird, worin die durch das ganze Princip gebotene Herabsetzung individueller Geistigkeit der „vernünftigen Allgemeinheit des Denkens und Willens" gegenüber fast zur Feindseligkeit und zu einer Art persönlichen Widerwillens gegen jene gesteigert erscheint.

meines, sondern lediglich ein individuelles Wesen, endliche, concrete Substanz. Ihr Verhältniss zum allgemeinen Geiste, ihr Ursprung aus demselben, wenn diese Fragen überhaupt sich lösen lassen, kann niemals blos aus jenen abstracten Principien erkannt werden. Vielmehr muss die Untersuchung hierüber eine völlig offene, nach andern Principien zu entscheidende bleiben. Mittelbar hat sich endlich daran die wahre Bedeutung des Ich ergeben: es ist niemals Ausdruck eines Allgemeinen, sondern wo es hervortritt, ist es Merkmal und Erweis eines individualen, persönlichen Geistes. Als nothwendiges Complement und innere Berichtigung jener Einseitigkeit macht daher der realistische Individualismus sich geltend, zu dessen kritischer Betrachtung wir nunmehr uns hinwenden.

Fünftes Kapitel.

Die Psychologie des realistischen Individualismus.

---

63. Dies Princip, welches bei Wolff in der Lehre vom „einfachen Seelenwesen“, in der frühern empirischen Psychologie durch ihre Behandlung der „Seele“ als eines gegebenen Erfahrungsobjects für eine von selbst sich verstehende Annahme galt, ist schärfer und bewusster zuerst von Herbart ausgebildet und zum eigentlichen Lehrsatze erhoben worden. Oder vielleicht genauer wäre zu sagen, dass das Charakteristische desselben und seine entscheidende Bedeutung für die gesammte wissenschaftliche Entwickelung der gegenwärtigen Psychologie erst durch unsere gegenwärtige Kritik zur Anerkenntniss gelangt, während Herbart's und seiner Schüler psychologische Forschungen bisher eigentlich nur abgesondert und theilnahmlos neben den andern sich einherbewegten, ohne ihre eigentliche principielle Bedeutung selbst mit Entschiedenheit zu erkennen oder wenigstens wider ihren Hauptgegner, wider Hegel und den pantheistischen Monismus, zur Geltung zu bringen. Denn kaum wird man den bekannten Exner'schen Angriff gegen die Hegel'sche Psychologie für einen durchschlagenden erachten können *);

*) Exner, „Die Psychologie der Hegel'schen Schule“ (zwei Hefte, Leipzig 1842—44). Man vergleiche einen frühern Aufsatz des Verfassers:

er hat weder den eigentlichen Grund der Schwäche seiner Gegner erkannt, noch ebenso wenig die entscheidende Aushülfe dafür ausgesprochen. In Herbart's Untersuchungen liegt dieselbe, aber gleichsam noch in Ruhe, nicht in kritische Wirksamkeit gebracht gegen den Hauptpunkt des Irrthums, welchen es jetzt gilt.

Die Untersuchung über das Ich ist dieser Mittelpunkt, wie er von Herbart freilich zunächst gegen J. G. Fichte's „reines Ich“ gerichtet ward, aber ebenso gut auch weit vor- und nachwirkend gegen alle monistische Psychologie hätte gewendet werden können.

Das reine Ich, als Identität des Subjectiven und Objectiven, das „allgemeine Selbstbewusstsein“ und alles, was damit zusammenhängt und daraus gefolgert wird, ist der ärgste aller Widersprüche. Das reine Subject in demselben ist ebenso inhaltslos wie das reine Object, es sind leere Bilder, Bilder von nichts oder von einem Unbekannten. Und zugleich doch sollen beide dasselbe sein, unser Selbst ausmachen, welches Selbst doch wiederum nichts ist als eben nur ein Spiegel, — und zwar eine Abspiegelung in unendlicher Reihe der Reflexibilität, indem jedes vorgestellte Subject wieder zum Object geschlagen und Gegenstand einer noch höhern Vorstellung von sich werden kann. Mit Einem Worte, das „Ich“ ist ein Widerspruch in doppelter Hinsicht; materiell ist es ein Subject-Objectiviren ins Unendliche, wobei jedes, Subject wie Object, auf die Frage: was es denn sei? verstummen muss. Formell ist es aber an sich schon widersprechend, dass ein vorgestelltes Object mit dem vorstellenden Subjecte zusammenfallen und völlig identisch sein soll.

Gelöst aber muss dieser Widerspruch werden, d. h. es muss erklärt werden, wie es zur Ichvorstellung in unserm

---

„Ueber den bisherigen Zustand der Anthropologie“ in seiner „Zeitschrift für Philosophie“, XII, 71, 78 fg.

Bewusstsein kommen kann; denn das Ich ist ein Wirkliches, ein Begriff, den wir in jedem Augenblicke aussprechen, wenn wir uns bezeichnen. Die Frage ist, wen wir eigentlich meinen, wenn wir von uns reden?*)

Die Antwort, die Herbart darauf gibt, freilich erst infolge einer langen Untersuchung, ist die einfache, aber entscheidende: Dem Ich liegt ein Reales, und zwar ein individuelles Reale zu Grunde, die Einzelseele, die in ihren wechselnden Veränderungen als dieselbe beharrt und bei dem Wechsel ihrer Vorstellungsreihen dieses Beharrens allmählich immer entschiedener inne wird. Darin besteht zugleich die Lösung jenes Widerspruchs im Ich, deren Ausführung wir deshalb näher treten müssen.**)

64. Der bewusste Zustand, in dem die Seele sich als Ich prädicirt, ist ein höchst ausgebildeter, vermittelter; unmittelbar hat sie diese Vorstellung noch gar nicht, und wo sie allmählich sich bildet, da fasst die Seele in ihr, mit vollkommen bewusster Unterscheidung des objectiv Empfundenen und ihres eigenen Daseins diesem gegenüber, ihre wechselnden Zustände (Vorstellungen) als die ihrigen zusammen. Das Ich bezeichnet daher gar nichts Allgemeines, sondern lediglich ein Individuelles; es ist die Individualvorstellung eines gleichfalls individuellen Wesens, — einzelnes vorstellendes Subject. Der reale Träger desselben ist daher gleichfalls ein Individuelles, eine einfache Substanz, welche mit Recht den Namen Seele führt.***)

Hier ist nun ebenso wol das reale Seelenwesen, wie die

---

*) Herbart, „Psychologie als Wissenschaft“ (1824—25), I, §. 24—27. Vgl. auch S. 89, 93—100.

**) Wir legen bei diesem Theile der Herbart'schen Untersuchung nicht blos das angeführte grössere Werk, sondern wegen seiner concentrirtern Kürze hauptsächlich sein „Lehrbuch der Psychologie“ (dritte Aufl., 1850), §. 197—203, zu Grunde. In dem grössern Werke wird erst weit später („Psychologie“, II, §. 132—138) die Untersuchung über das Ich wieder aufgenommen.

***) „Psychologie als Wissenschaft“, I, 112.

erste dunkle Vorstellung desselben von seinem Gleichbleiben während des Wechsels seiner Vorstellungen, genau zu unterscheiden vom eigentlichen Ich. Jene entsteht sogleich, „wenn eine Empfindung allmählich in alle Nerven eindringt, oder wenn vernommene Worte, angeschaute Begebenheiten alle Vorstellungsmassen durchdringen". Dies „Nachtönen im Innern" hebt zwar nicht die Ichheit, wohl aber das Subject ins Bewusstsein hervor. (Das dumpfe Gefühl der eigenen Einheit entsteht zuerst in der Seele.)

Hierbei frage man nicht, wie es möglich sei, jene beiden Entgegengesetzten, Vorstellendes und Vorgestelltes, als eins und dasselbe aufzufassen. In der Seele fliesst überall vieles Vorgestellte in ein Vorgestelltes zusammen, sobald die Hemmungen es nicht hindern; und wenn jemand den eigenen Leib betastet oder sieht, so ist in psychologischem Sinne Identität vorhanden, denn der ganze Leib gilt für eins, weil alle Theilvorstellungen von ihm innigst verschmolzen sind. Sich selbst sehen oder fühlen ist aber nur ein besonderer Fall des von sich selbst Wissens.

In dem Nächstvorhergehenden liegt jedoch nur der Anfang der Vorstellung von irgend einem Ich. Hiervon ist die Vorstellung von Mir, von meinem Ich noch weit verschieden. Die erste Person, als die erste, ist Anfangspunkt einer Reihe und muss nach Art der Reihenformen erklärt werden (vgl. „Lehrbuch", §. 29), wo eine Vorstellung aus der Reihe durch Hervortreten der andern unwillkürlich miterweckt wird. So entsteht die Vorstellung des eigenen Selbst im Verlaufe unsers Lebens immer stärker, weil sie als Mittelpunkt der verschiedensten Vorstellungsreihen gemeinsam mit ihnen sich erhebt, um am Ende über sie alle sich zu erstrecken.

Die Complexion, welche das eigene Selbst eines jeden ausmacht, bekommt im Laufe des Lebens unaufhörliche Zusätze, welche mit ihr aufs innigste verschmelzen. An ihnen

verstärkt die Vorstellung des Selbst sich immer mehr. Diese Zusätze sind nun verhältnissmässig weit weniger neue Auffassungen des eigenen Leibes als vielmehr innere Wahrnehmungen der Vorstellungen, Begierden, Gefühle. Daher neigt sich die Vorstellung des Ich immer mehr zum Begriffe eines Geistes, welcher sich vollends vom Leibe abscheidet, sobald das Ich gedacht wird als übrig und unverletzt bleibend bei Verstümmelungen des Leibes, während der Veränderung der Lebensperioden und selbst nach dem Tode („Lehrbuch", §. 199—202).

Hiermit ist endlich entstanden, was man das individuelle Ich nennen muss; es ergibt sich als Resultat einer Complexion von Vorstellungen, in denen stets das Selbst mitgedacht werden muss, während doch jede derselben geändert werden oder wegfallen kann, wenn eine andere an ihre Stelle tritt, sodass keine als wesentlich erscheint. So ist das Ich kein fester Punkt, sondern eine immer wechselnde Stelle im Complexe der Vorstellungen. Das „reine Ich" aber ist nur eine wissenschaftliche Abstraction, welche entsteht, indem man von jener Verschiedenheit der zufälligen Vorstellungen absieht und so die Ichvorstellung rein für sich zurückbehält, ohne die Stützen, deren sie in der Wirklichkeit niemals entbehren kann. Damit entsteht die Täuschung, als sei das Ich eine Vorstellung, „die an sich selbst das Sein enthalte (die ganze Seele sei) und alle Glieder jener Complexion entbehren könne" (die Seele sei allgemeines Ich, Einheit des Subjectiven und Objectiven, Ich = Ich).

Hier hat sich die durchgreifende Berichtigung aller dieser Irrthümer bisheriger Psychologie ergeben; es hat sich gezeigt, dass „die Seele an sich in ihrer einfachen, übrigens unbekannten Qualität — die nicht vorstellende — weder Subject noch Object des Bewusstseins sei", dass sie aber in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen (Vorstellungen) „das wahre Subject" (Substrat), „das eine,

ungetheilte, aber höchst mannichfaltig thätige Subject des gesammten Bewusstseins werden müsse".

Was die Objecte dieses Vorstellens anbelangt, so hängt deren Mannichfaltigkeit von den äussern Störungen ab. Dennoch empfängt die Seele zu ihnen keinen Stoff von aussen, vielmehr sind sie nur vervielfachte Ausdrücke für die innere, eigene Qualität der Seele, welche in der Mitte ihrer aller das eigene Selbst vorstellt. Durchlaufend die Stufen ihrer Ausbildung, gelangt sie endlich auch zur Wissenschaft von sich selbst. In der Wissenschaft ist das Wissende die Seele. „Hier ist Wissendes und Gewusstes ein und dasselbe, die Seele in dem Systeme ihrer Selbsterhaltungen. So weiss Ich von Mir, nicht mit angeborener, aber mit einer für immer erworbenen Kenntniss." *)

65. Wir lassen vorerst ununtersucht, ob bei dieser psychologisch-pragmatischen Beschreibung des allmählichen Hervortretens der Ichvorstellung im wirklichen Leben alles fest und lückenlos sicher sei, ob namentlich das ganze Erklärungsprincip genügen könne, dass die Seele, wiewol an sich ein nicht vorstellendes Reale, dennoch durch blosse „Selbsterhaltungen" allmählich zum Vorstellen von Objecten, zuletzt zur Vorstellung ihrer selbst gelangen solle. Wenigstens nach einer andern Seite hin, auf welche wir hier den ganzen Nachdruck legen müssen, hat Herbart dadurch Entscheidendes geleistet. Er hat dargethan, dass die Ichvorstellung durchaus nichts Allgemeines sein könne; sie bildet sich nur vom Standpunkte des individuellen Subjects und bleibt Ausdruck desselben. Er hat damit für die Psychologie das Princip des Individualismus für immer gesichert. **)

---

*) „Psychologie", II, §. 135—138, S. 295, 296.

**) Dass Herbart selbst in dieser Hinsicht das bestimmteste Bewusstsein seiner Leistung hatte, darüber vergleiche man besonders seine „Encyklopädie", zweite Aufl., S. 227 fg.

Zerlegen wir dies Resultat in seine einzelnen Bestimmungen, so ergeben sich folgende Sätze. Das Ich ist nichts Reales, sondern lediglich Vorstellung eines Realen, des Seelenwesens, von sich selbst. Es ist aber auch nirgends als Vorstellung eines Allgemeinen, sondern lediglich als eines Individuellen gegeben, wiewol sie, für sich selbst und als Vorstellung betrachtet, in allen die gleiche oder „allgemeine" ist. (Dies ist der Grund der von Hegel begangenen Vertauschung.) Das reale Seelenwesen, dessen Vorstellung von sich selber darin sich ausspricht, kann daher gleichfalls nur ein individuelles, kein allgemeines sein. Das Ich ist Zeichen und Erweis seelischer Individualität. Jene pantheistische Vorstellung einer Allseele, eines „Naturgeistes", aus dessen Grunde die Einzeliche nur als flüchtig vorübergehende Erscheinungen emporsteigen, zeigt sich hier daher von neuem als ein ebenso wirklichkeitsloser wie psychologisch unvollziehbarer Begriff. Wie sich bei der Kritik von Hegel's Psychologie (§. 62) die Unmöglichkeit ergab, das Selbstbewusstsein aus ihm zu erklären, so bestätigt sich jetzt von ganz anderer Seite dasselbe Ergebniss. Im Ich kann nie ein blos allgemeiner Geist „hindurchtönen"; was an ihm ins Bewusstsein tritt, stammt aus dem Mittelpunkte eines Individuellen.

Ebenso ist aber auch die Seele keineswegs durchaus Ich oder blos Ich — „reiner Geist", sondern ein reales Substrat ist ihm zu Grunde zu legen, dessen Selbsterhaltungen zu Vorstellungen werden und dessen Vorstellungszustände endlich zum Ich zusammenschmelzen. Das Princip von Herbart's Psychologie ist daher zugleich ein realistischer Individualismus.

Was hierin geleistet ist, den bisherigen Resultaten der Psychologie gegenüber, dies dürfen wir wol sofort den bleibenden Resultaten der Wissenschaft zulegen. Ob wir freilich dem weitern methodischen Verfahren Herbart's oder

den einzelnen Ergebnissen seiner Psychologie gleich beistimmend uns anschliessen können, bleibt eine andere offen zu lassende Frage. Das aber ist entschieden, dass er mit jenem Hauptbegriffe wenigstens die sichere, den eigentlichen Ausdruck der Erfahrung in sich enthaltende Grundlage aller Psychologie gegeben hat. Die Seele ist ein einzelnes, reales Wesen, und alle Existentialbedingungen, welche von den übrigen realen Wesen gelten, leiden auch auf sie Anwendung. Im übrigen präjudicirt und beschränkt jene realistische Grundlage und diese methodische Maxime durchaus nicht irgend ein künftiges allgemeines oder besonderes Ergebniss der psychologischen Forschung. Auch in seiner Psychologie nämlich, wie in seinen metaphysischen Forschungen, scheint mir noch immer das epochemachende Verdienst Herbart's weit mehr darin zu bestehen, dass er einen völlig neuen Weg sicherer, dem Gegebenen genau zur Seite gehender Untersuchung eingeschlagen und ein vermeintliches „absolutes Wissen" damit niedergeschlagen hat, als dass er schon auf jenem Wege einen Schatz fester, unumstösslicher, zugleich einen grossen Umfang von Thatsachen beherrschender Wahrheiten errungen haben sollte.*) In jenen Punkten muss man auf ihn zurückgehen, ja mit ihm den neuen Anfang machen; in den Ergebnissen wird man vielleicht genöthigt sein, weit von ihm abzuweichen.

66. Dadurch wird nun auch die Art und Weise be-

---

*) Diese Bedeutung der Herbart'schen Philosophie in ihren ersten Principien, nicht in ihren besondern Resultaten, hat unsere Kritik derselben von Anfang an zugestanden. Man sehe des Verfassers Werk: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie; erster kritischer Theil" (Heidelberg 1832), S. 235, 237 fg., welche Schrift, nebenbei sei es bemerkt, wol überhaupt die früheste war, die die allgemeine wissenschaftliche Bedeutung der Herbart'schen Lehre anerkannte. Ich kann daher die Bemerkung nicht genau finden, welche ich in einem sonst schätzbaren Werke über Geschichte der neuern Philosophie lese, dass ich erst neuerdings mich dem Herbart'schen Systeme angenähert habe.

dingt, wie die gegenwärtige Kritik zu seiner Psychologie sich verhalten muss. Sie hat die allgemeine Bedeutung des Princips zu zeigen, sie hat auszumitteln, in welcher Richtung es von ihm und seinen Nachfolgern ausgebildet worden ist; absehen kann sie aber von den besondern Eigenthümlichkeiten der Untersuchung, die durch das Princip nicht nothwendig gefordert sind. Dahin rechnen wir vor allem die mathematische Behandlungsart der psychologischen Probleme. Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass man über das Princip mit Herbart einverstanden sein kann, ohne sich an die mathematische Untersuchungsweise im geringsten anzuschliessen. Umgekehrt ist es möglich, die mathematisch-psychologischen Berechnungen unabhängig von jeder allgemeinen Theorie über das Wesen der Seele ihren Gang gehen zu lassen; denn ihr Gegebenes sind lediglich die Vorstellungselemente, entweder als sich verschmelzende oder als gegenseitig sich beschränkende (hemmende) Grössen betrachtet. Selbst für Herbart hat sich im Verlaufe seiner Untersuchungen das Mathematische immer mehr verselbständigt und vom Metaphysischen seiner Theorie abgelöst. Er erinnert wiederholt, dass man die Principien seiner mathematischen Psychologie, wiewol er ursprünglich durch seine metaphysischen Prämissen auf sie geleitet worden sei, dennoch ebenso gut als eine blos naturwissenschaftliche, mathematischer Behandlung fähige „Hypothese“ betrachten könne, bei der es ganz nur darauf ankomme, wie weit es gelinge, in derselben die einfachste Erklärung für eine Mannichfaltigkeit psychologischer Thatsachen zu finden. Ja zuletzt noch hat er es bestimmt ausgesprochen*), dass blosse, in mathematischer Abstraction gedachte Verhältnisse der Berechnung unterworfen werden sollen, bis sich Gesetze und charakteristische Unterschiede ergeben, welche man etwa in

*) Herbart, „Psychologische Untersuchungen“ (2 Bände, Göttingen 1839, 1840), Bd. 2, Vorrede S. v.

ganzen Klassen psychologischer Thatsachen wiedererkennen und zu fortgesetzter Vergleichung benutzen könne. Beides hätte er nicht zu behaupten vermocht, wenn er selbst der Meinung gewesen wäre, sein mathematisches Verfahren stehe in nothwendigem und ausschliesslichem Zusammenhange mit seiner metaphysischen Theorie vom Wesen der Seele. Die mathematische Berechnung in der Psychologie könnte daher für manchen ihren Werth behalten, welchem seine metaphysische Theorie keineswegs genügt; umgekehrt könnten andere der letztern vollen Werth zugestehen, ohne darum der mathematischen Psychologie fruchtbare Ergebnisse zuzutrauen.

Mit vollkommenem Bewusstsein über dies Verhältniss hat Drobisch in seinen „Ersten Grundlinien der mathematischen Psychologie“ (Leipzig 1850) diesen Weg eingeschlagen, indem er die gegründete Bemerkung macht, die ganze Sache sei noch in ihrer Kindheit. Herbart's Hauptverdienst sei es, auf die verschiedenen Grade und Steigerungen in allen Zuständen des Bewusstseins, in Vorstellen, Fühlen, Affect, hingewiesen zu haben, was einem mathematischen Calcul unterworfen werden könne, wobei freilich die Hauptschwierigkeit bleibe, dass das ausgerechnete Grössenverhältniss sich nie durch wirkliche Messung controliren lasse, wie in der Natur. Daher hat er auch völlig von jeder metaphysischen Theorie abgesehen und die nothwendigen Voraussetzungen seiner mathematischen Psychologie ebenso aus den einfachsten Thatsachen des Bewusstseins abgeleitet, wie die Naturwissenschaft es mit den ihrigen thut. Es sind die gegebenen einfachsten Verhältnisse der Vorstellungen, welche unabhängig bleiben von jeder Theorie, weil sie jeder Theorie vorausgehen. Die mathematische Psychologie daher, fügt er bei, entscheidet durchaus nicht über das metaphysische Wesen unserer Seele, erklärt sich weder für die idealistische noch die materialistische Hypothese, sondern sucht blos die gegebenen Phänomene des Bewusstseins in mathematischen Zusammenhang zu bringen.

Drobisch hat also richtig erkannt, dass die mathematische Berechnung, gerade wegen des Elementaren ihrer Voraussetzungen, wie um der Beschränktheit ihrer Ergebnisse willen, neben jeder sonstigen psychologischen Theorie herlaufen kann, ohne von ihr berührt zu werden oder ohne auf sie selber einen principiellen Einfluss zu üben.

Durch alle diese Gründe glauben wir daher gerechtfertigt zu sein, wenn wir von der mathematischen Behandlung der Psychologie und den dadurch hervorgerufenen Controversen ganz hier absehen, ohne übrigens dieser „jungen Wissenschaft“ ihren künftigen Werth irgend absprechen zu wollen. Ihr eben von uns angeführter Vertreter hat das Eingeschränkte ihres Umfangs, das Schwierige ihrer Ausführung selber mit so entschiedener Besonnenheit anerkannt, dass ein sonst allerdings zu besorgender Misbrauch von ihren Resultaten, wenn eine allgemeine Ansicht vom „Mechanismus“ des Seelenlebens sich bilden sollte, nicht mehr zu befürchten steht.

67. Dagegen ist auf die metaphysische Grundlage von Herbart's Psychologie näher einzugehen, deren sorgfältige Erwägung für jede neu sich bildende psychologische Theorie, sei sie der Herbart'schen verwandt oder nicht, darum von Wichtigkeit ist, weil in ihren methodologischen Principien zugleich ein kritisch-heuristisches Moment für die allgemeine psychologische Forschung liegt. Wo Herbart's Begriffe am Gegebenen sich bestätigen, da darf man das Resultat als ein für alle Wissenschaft gewonnenes betrachten. Wo sie zur Erklärung des Gegebenen als ungenügend sich erweisen, da zeigt wenigstens die hier nothwendig werdende Ergänzung derselben, auf welchem sichern Wege weiter zu schreiten sei.

Die Seele ist ein schlechthin einfaches Wesen, nicht nur ohne jede Vielheit qualitativer Bestimmungen, sondern auch ohne alle Prädicate, welche sich auf Raum und Zeit beziehen. An sich betrachtet ist sie nirgendwo und nir-

gendwann, obwol ihr in der Zusammenfassung mit anderm Realen ein bestimmter Ort, ebenso im zeitlichen Wechsel ewige Dauer zugeschrieben werden muss. Um ihrer einfachen, übrigens uns unbekannten Qualität willen müssen wir der Seele daher jede Vielheit von Kräften, Vermögen oder Strebungen absprechen; ebenso wenig liegen ursprünglich in ihr irgendwelche (angeborene) Vorstellungen, oder überhaupt nur ein Wissen, weder von sich noch von Anderm. Denn alle diese Prädicate drücken lediglich Beziehungen aus, durch welche das Ansich des Realen nicht bezeichnet werden darf.

Dagegen findet ein vielfaches und wechselndes Zusammen realer Wesen statt, infolge dessen in jedem von ihnen ein verschiedenes und wechselndes Geschehen anzunehmen ist. Der gemeinsame Begriff des wirklichen Geschehens, im Unterschiede von all den scheinbaren Causalitätsverhältnissen, welche zwischen den Wesen stattfinden sollen, ist daher auf den gemeinsamen Begriff der „Selbsterhaltung" zurückzuführen. Die realen Wesen in ihrem Zusammen „stören" einander. Dieser Störung setzt aber jedes Reale seine einfache unzerstörbare Qualität entgegen, wodurch es sich unveränderlich erhält als das, was es ist. „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt." — „Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmasste." *)

Gesetzt nun aber, ein Beobachter befände sich auf dem Standpunkte, dass er die einfache Qualität des Realen nicht erkennt, wohl aber die verschiedenen Relationen, in welche es mit andern Wesen verwickelt ist, so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats

*) Herbart, „Allgemeine Metaphysik", II, 171. 172.

bemerkbar. „Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anderes sind als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können."*)

Vorstellung ist daher lediglich ein „Geschehen" in der dabei sich leidend verhaltenden Seele, d. h. nicht sie stellt vor oder erzeugt diesen Zustand aus sich selber durch irgend einen Act der Selbstthätigkeit, sondern sie geräth unwillkürlich in denselben, indem sie durch irgend eine (zufällige) Verwickelung mit einem andern Realen zu eigenthümlicher Selbsterhaltung genöthigt wird. Daher hängt auch der Ablauf und die Folge der Vorstellungen nirgends von ihr ab; sie sind unwillkürliche Ereignisse für die Seele, — was blos bei den sinnlichen wahr, bei den mit Absicht hervorgerufenen und frei erzeugten Gedankenreihen der Erinnerung und des Denkens aber entschieden unverträglich mit dem Thatsächlichen ist, ohne dass sich in diesem Grundbegriffe der Seele irgend ein Mittel fände, jenes und dies miteinander zu vereinigen. So ist es höchst consequent und aufrichtig, dass Herbart der Seele die Eigenschaft (das „Vermögen") des Vorstellens ausdrücklich abspricht. Es geht nur an ihr vor, nicht aus ihrem Wesen hervor. Es ist etwas durchaus Accidentelles, auch Nichtseinkönnendes, ja Nichtseinsollendes an ihr; da Störung eigentlich vermieden werden sollte, sofern es möglich wäre.

68. Indem die Vorstellungen ferner durch ihre Qualität wechselsweise sich ausschliessen, regen sie in der Seele

*) Herbart, „Allgemeine Metaphysik", II, 176. Vgl. „Psychologie", I, 112.

entgegengesetzte Selbsterhaltungen auf, d. h. die eine hemmt die andere; denn Hemmung ist der hier eintretende Begriff einer partialen, gradweisen Veränderung des wirklichen Geschehens, welche doch nie bis zu eigentlicher Vernichtung herabsinkt. Die also gehemmten Vorstellungen werden jedoch für die Seele keineswegs dadurch zu nichts, sondern, wie auch die Erfahrung bestätigt, nur in den Zustand der Nichtvorstellung versetzt, aus welchem sie wieder in den der Vorstellung übergehen, sobald die Hemmung weicht. (Ein äusserst fruchtbarer und richtiger Gedanke! Bei der Lehre von der Erinnerung kommt es zunächst darauf an zu zeigen, nicht wie etwas wieder ins Bewusstsein gerufen, sondern wie es aus ihm verschwinden könne und was dies letztere eigentlich bedeute.) Jede Vorstellung hat daher das Streben sich zu erhalten, d. h. sie wird eine Kraft für die Seele, ein Widerstreben gegen den wachsenden Zustand der Verdunkelung und ein Bestreben, sich der Hemmung zu entledigen. Dadurch werden die Vorstellungen zu Kräften gegeneinander, was aber sogleich aufhört, wenn der hemmende Gegensatz verschwindet.

Bis hierher hat uns die Herbart'sche Theorie noch nichts anderes geboten als den Begriff eines realen, an sich vorstellungs- und bewusstlosen Seelenwesens, in welchem, eben durch seine Einheit zu wechselseitigen Verbindungen, Hemmungen, Verdunkelungen genöthigt, einzelne Vorstellungen und ganze Vorstellungsreihen sich auf- und abbewegen. Wir haben noch kein Sichvorstellen, kein Selbstbewusstsein der Seele, welches doch auch daraus erklärt werden muss; und dies ist, aus Gründen, welche unsere Kritik späterhin zur Geltung bringen wird, für Herbart gerade das allerschwierigste Problem. Was hier den festen Haltpunkt für die Erklärung darbietet, ist allein die reale Einheit der Seele innerhalb jenes wechselnden Geschehens. Aber es muss erinnert werden, dass nach Herbart's Grundauffassung dies Einsbleiben des

realen Seelenwesens in sich selber durchaus nicht verschieden sei von dem Beharren irgend eines einfachen (z. B. chemischen) Stoffs in seiner ursprünglichen Qualität, während dieser gleichfalls in wechselnde Bindungen und Lösungen mit andern Stoffen eingeht. Auch hier ist „reale“ Einheit, auch hier „wirkliches“ Geschehen, d. h. eigenthümliche Selbsterhaltung vorhanden; ebenso „Hemmung“ und „Aufstreben gegen die Hemmung“. Worin ist daher der eigenthümliche Unterschied begründet, der jenes reale Wesen gerade zur Seele macht, d. h. zu einem Solchen, in dem „die Vorstellung, vollends das Streben vorzustellen, wieder zum Gegenstande einer höhern Vorstellung werden könne“? Denn — „absolute Acte des Aufspringens zur Reflexion auf sich selbst, solche Wunder haben wir anzunehmen uns vielfältig untersagt, um statt dessen den Weg einer echten Naturerklärung einzuschlagen“.*)

Dieser Versuch einer Erklärung ist nun folgender. Aus den einzelnen, aneinander sich verdunkelnden Vorstellungen entsteht allmählich „die Zusammenfassung in Ein Vorstellen“; hiermit ist der erste gemeinsame Mittelpunkt bezeichnet, von welchem aus alle „Regsamkeit des Vorstellens“ sich erhebt. Jener Mittelpunkt ist das Reale, welches der Vorstellung des Ich zu Grunde liegt („Psychologie“, I, §. 28, 38).

So ergibt sich allmählich ein „vorstellendes Subject“, indem zu ihm immer neues Vorgestellte verschiedenster Art, und nur verbunden in jenem gemeinsamen Subjecte, hinzutritt. (Wir erinnern, als vorbereitende Bemerkung für die nachfolgende Kritik, dass hier noch keineswegs eine Berechtigung vorliegt, von einem „Subjecte“ zu sprechen, welches nur einem „Objectiven“ gegenüber gedacht werden kann. Substrat wäre dafür der einzig zutreffende Begriff. Die immer neu hinzutretenden Vorstel-

*) Herbart, „Psychologie“, I, 151.

lungen sammeln sich in jenem „Mittelpunkte“ oder realen Substrate der Seele, wie in einem gemeinsamen Elemente, ohne dass im geringsten die Nothwendigkeit entstände, dass sich jenes Substrat selbst darin als Eins empfinden müsste. Das passendste Gleichniss für den von Herbart postulirten Vorgang wäre vielleicht das Bild eines unablässigen Zusammenfliessens und Abfliessens kleiner Tropfen — hier der einzelnen Vorstellungen — in den gemeinsamen Behälter einer daraus sich mischenden flüssigen Gesammtmasse, — hier des aus jenen Elementen verschmelzenden Einen Vorstellens. Aber so wenig wie jener Flüssigkeit nunmehr ein deutliches Sondern jener Elemente und Sichsondern von ihnen zugeschrieben werden dürfte, ebenso wenig kann sich auf diesem Wege für die Seele jemals die Möglichkeit ergeben, bewusstes „Subject“ zu werden für jene Einzelvorstellungen, als gewusster „Objecte“. Für uns ist sie ein solches, nicht für sich selbst, da jener reale „Mittelpunkt“ der Seele in alle Ewigkeit nur einfacher Mittelpunkt bleibt, wenn der Seele wirklich nicht das ursprüngliche Vermögen „des Aufspringens zur Reflexion auf sich selbst“ beigelegt wird, was am Ende daher auch als der einzige Weg einer „echten Naturerklärung“ sich ergeben dürfte.)

Doch wir lenken zurück, zu zeigen, wie Herbart es versucht, dem vorstellenden „Subjecte“ nach und nach ein ebenso entschiedenes „Object“ gegenübertreten zu lassen. Es geschieht, dem innerlich Vorgestellten und Gedachten gegenüber — das Denken ist „das Auffangen der eigenen Vorstellungen und Vorstellungsreihen in einer höhern, damit verschmolzenen Vorstellung“ —, durch das dazutretende Empfinden. „Mit Recht können wir nun dem Empfundenen den Namen des Objects geben. Denn es schwebt im Bewusstsein als zweites Glied einer Reihe, deren erstes, das Vorausgesetzte, jetzt bestimmt als Denken charakterisirt ist. Nur nicht allein und ausschliessend durch

das Denken; denn an die Stelle desselben oder mit ihm verbunden kann auch das Fühlen oder das Wollen treten. Das Vorausgesetzte oder das Subject ist nicht blos das Denken, sondern ein Denkendes, weil Denken nur ein Bestandtheil der ganzen Complexion ist. Das nämliche Subject wird nun auch als dasjenige vorgestellt" — (allerdings vorgestellt als Denkendes, Fühlendes, Wollendes in Einem — nur aber von uns, nicht von sich selbst! Es ist dieselbe Erschleichung, die wir schon oben aufdeckten) —, „zu welchem das eintretende Empfundene hinzukommt, und dies Hinzukommen zum Subjecte ist eigentlich der Begriff des Empfindens, Sehens" u. s. w.

„Gerade die Empfindungen des äussern Sinnes sind es daher, welche sich am kräftigsten zeigen, um den in Traum oder in Träumerei Versunkenen das nüchterne und klare Selbstbewusstsein zurückzurufen. Wie können sie das, da sie doch gar nicht Theile unserer Vorstellung von uns selbst ausmachen? Sie führen ihr uraltes Vorausgesetztes" (eben jenen bleibenden „Mittelpunkt" der Seele), „wie es sich durch das ganze verflossene Leben gebildet hat, dunkel und stark zugleich, herbei. Nun liegt der Boden fest, nun ist die Unterlage (das Subject) vorhanden, auf welche die eben jetzt gegenwärtigen Gedanken und Gefühle sich übertragen, um den jetzigen Zustand des Subjects näher zu bestimmen. So bekommt dieses Subject zugleich ein Prädicat" (als Denkendes, Fühlendes, Wollendes) „und ein Object" (die äussere Empfindung), „und ist demnach Subject in doppeltem Sinne. Nachdem wir Object und Subject haben, wollen wir das Ich suchen." („Psychologie", II, §. 131, S. 255—257.)

Dies geschieht nun in der schon oben (§. 64) von uns dargestellten Weise. Erst allmählich, aus dem Zusammenfassen unsers Leibes als Einen, sondern wir uns von den übrigen Wesen, fassen uns selber als Eins, als Subject, einem wechselnden Objectiven gegenüber, und gelangen end-

lich zum Ich, als erster Person; erst ganz zuletzt zum Ich, als dem allgemeinen Prädicate des Selbstbewusstseins, wie es die Wissenschaft kennt und zur Grundeigenschaft der Seele macht („Psychologie", II, §. 135—138). Dies die Herbart'sche Theorie in ihren Grundzügen.

69. Indem wir zur eigentlichen Kritik uns hinwenden, haben schon die bisherigen kurzen Bemerkungen zu zeigen hingereicht, wie vieler Sprünge und Erschleichungen sich Herbart bedienen muss, um in sein „schlechthin einfaches, an sich vorstellungs- und bewusstloses" Seelenwesen zuerst den Gegensatz eines Subjects und Objects, zuletzt sogar die Einheit beider, das Ich, hineinzuschieben. Warum doch ist ein so vorsichtiger Denker dieser gänzlichen Ungenüge seines Beweisverfahrens nicht inne geworden? Es sind zwei Gründe dafür, welche mit der Berichtigung des Irrthums zugleich seine Entschuldigung enthalten, aber auch der Wissenschaft den weitern Weg ihrer richtigen Entwickelung zeigen.

Zuerst verwechselt er offenbar die thatsächliche psychologische Genesis des Bewusstseins in der Seele, indem diese anfangs und auf ihren frühesten Lebensstadien allerdings der Ichvorstellung noch nicht mächtig ist, mit der ganz allgemeinen theoretischen Frage: ob die Seele, weil sie factisch erst am Ende ihrer Entwickelung die Ichvorstellung gewinnt, auch anfangs oder ursprünglich als ein blos einfaches, vorstellungsloses Wesen betrachtet werden könne, gleich jedem chemischen Stoffe oder jeder andern einfachen Natursubstanz? Indem die gewöhnliche Psychologie jene Stufenfolge allmählichen Bewusstwerdens fast durchaus übersah und statt dessen der Seele allerlei Vermögen und eine fertige Ichvorstellung andichtete, hatte er recht ihr gegenüber, aber unrecht, wenn er glaubte, durch eine solche psychologisch-pragmatische Beschreibung zugleich den innern Grund jenes Bewusstwerdens aufgedeckt zu haben. Die tiefere Frage ist völlig unberührt geblieben,

was es denn eigentlich sei in der „Seele“, welches sie im Unterschiede von den übrigen „einfachen Wesen“ befähige, zum Subjecte nicht nur, sondern zu dem sich selber vorstellenden Subjecte, zum Ich zu werden. Von aussen kann ihr diese Eigenschaft nicht eingeflösst werden; denn nach Herbart's richtigem Grundsatze kommt überhaupt nichts „von aussen“ in die Seele. Es kann daher nur als eine ursprüngliche und innere Eigenschaft derselben bezeichnet werden. Diesen entscheidenden Begriff hat Herbart übersprungen.

Der zweite Grund jener Selbsttäuschung bei Herbart greift noch tiefer und ist noch belehrender. Sein Grundbegriff von der Seele als einem realen, aber individuellen Wesen, mit der Fähigkeit, in ein mannichfaches Geschehen zu gerathen, ist, wiewol unvollständig und mangelhaft, doch keineswegs falsch oder zurückzunehmen. Auch widerspricht die Thatsache des Bewusstseins und Selbstbewusstseins ihm nicht geradezu, vielmehr bestätigt sie, wie wir bereitwillig anerkannt haben, indirect jenen Begriff des Individualismus. Was aber einem Begriffe nicht widerspricht, was sogar sich anschliesst an denselben, ist darum noch nicht vollständig aus ihm erklärt.

Dennoch ist bei Herbart diese Verwechselung vorgegangen. Getrost und guten Muthes supplirt er aus dem Factum, was er aus dem Begriffe hätte erklären sollen, weil das Factum wenigstens nicht in directem Widerspruch mit dem Begriffe steht. Er lässt wirklich ein „an sich schlechthin einfaches, vorstellungs- und bewusstloses“ Wesen zur Vorstellung und zum Selbstbewusstsein gelangen, weil dies nur allmählich geschehen soll, weil „der plötzliche Aufsprung der Reflexion auf sich“ vermieden worden. Ein vergebliches Bemühen! Das „an sich einfache“ Seelenwesen kann durch keinerlei Allmählichkeit, durch keine vermeintliche Entwickelung zu dem gelangen, was an sich ihm heterogen ist, zur innern Duplicität des Bewusst-

seins. Es bleibt einfach in alle Ewigkeit und vorstellungslos; denn keinerlei Entwickelung, Entfaltung oder Ausweitung kann je die einfache Reihe innerer Veränderungen zu sich zurückbeugen und in eine doppelte verwandeln.

Es ergab sich schon bei der Kritik des Materialismus, mit welchem Herbart hier in unerwartete Beziehung geräth, dass Bewusstsein aus dem Zustande blos realistischer Einfachheit niemals erklärt werden könne. Bewusstsein, Geist zeigt sich als völlig neue, aus sich selber anfangende Wesensstufe, aus keiner untern zu erklären oder in stetige Verbindung mit ihr zu bringen. Und wenn Herbart dies ein „Wunder" nennt, das keineswegs zuzulassen sei, so braucht uns dieses Wort nicht alsogleich in Schrecken zu setzen. Es muss uns vielmehr zu schärferer Untersuchung des eigentlich hier vorliegenden Verhältnisses auffordern; denn wir begegnen in jener Wunderscheu eigentlich nur einem wissenschaftlichen Gebrechen, das in der gegenwärtigen Denkweise sehr gemein geworden ist, gerade da, wo man am gründlichsten zu verfahren glaubt.

70. Wenn Newton mit Recht behauptete, dass die Erklärungsprincipien nicht ohne Noth zu vermehren seien, so muss als zweiter ebenso gültiger Kanon sogleich hinzugefügt werden: dass sie dann allerdings vermehrt oder gesteigert werden müssen, wenn die Thatsachen eine ungezwungene Erklärung aus den bisherigen Principien nicht mehr zulassen. Jede höhere Wesensstufe in der Natur ist ein solcher neuer Anfang und macht ein neues Erklärungsprincip nöthig. Gleichwie der mechanischen Erklärungsweise, welche in der unorganischen Natur ihre volle und ungeschmälerte Geltung hat, es niemals gelingen wird, die Erscheinungen des Lebens vollständig und ohne Zwang zu begreifen, ebenso wenig werden blos realistische Principien jemals ausreichen, um die Urthatsache des sich

verdoppelnden Bewusstseins aus dem Begriffe des einfach Realen herauszuklauben.

Hier fordert daher gerade die Gründlichkeit und Unbefangenheit der Erklärung, d. h. die Absicht, „Wunder" und Unbegreiflichkeiten zu vermeiden, mit gebieterischer Nothwendigkeit ein neues Princip, die Steigerung jenes Begriffs des Realen über die abstracte Einfachheit hinaus zum Begriffe einer ursprünglichen, aber noch unentwickelten Duplicität in der Einheit der Geistesmonade. Auch Herbart's Psychologie wird sich daher einer solchen Erweiterung ihrer Principien nicht entziehen können, welche weder ein Aufgeben der Methode, noch eine Verleugnung des Princips in sich schliessen würde.

Hier nun wissen wir wohl, dass man von jener Seite „den metaphysischen Widerspruch" uns entgegenhalten wird, der in einer solchen Duplicität des an sich Einen liegen soll, indem man dabei Einheit und Einfachheit (das unum und das simplex) für einen und denselben Begriff hält und nicht anerkennt, dass dies erst die wahre, völlig in Kraft getretene Einheit sei, welche als „Vereinung", als „Band" (unio) eines Mannichfaltigen, ja Gegensätzlichen zu wirken vermöchte, in welchem Begriffe einen „Widerspruch" zu sehen man vergeblich uns einreden will. Wie es überhaupt mit jenen vermeintlichen „Widersprüchen im Gegebenen" sich verhalte und wie mit ihrer Hinwegschaffung durch Herbart's „Methode der Beziehungen", dies von neuem erschöpfend zu untersuchen, kann hier nicht der Ort sein und ist von uns schon bei anderer Gelegenheit geschehen.*) Hier genügt es voll-

*) Man vgl. des Verfassers: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel" etc., S. 259 fg., und „Ontologie", S. 136 fg. Was überhaupt aber das Richtige und Bleibende an Herbart's metaphysischem Standpunkt sei, wie derselbe jedoch einer Weiterführung und Ergänzung bedürfe, um die vollständige Wahrheit zu enthalten, darüber haben wir in der „Speculativen Theologie", S. 101—108, 128, ausreichende Rechenschaft abgelegt.

kommen, daran zu erinnern, dass Herbart's Theorie wirklich den schreiendsten „Widerspruch im Gegebenen" zu denken uns anmuthet, indem sie aus dem „an sich Einfachen", damit „Vorstellungs- und Bewusstlosen", durch blosse Vervielfältigung des Geschehens in ihm Bewusstsein und Vorstellung herleiten will, was man zwar versichern, nimmermehr aber im Denken vollziehen kann.

71. Die völlig gleiche, soeben am ganzen Principe Herbart's nachgewiesene Unzulänglichkeit: dass seine psychologischen Begriffe dem daraus zu Erklärenden zwar nicht direct widersprechen, dass sie dessenungeachtet aber nicht hinreichen, um es vollständig zu begründen, — derselbe Grundmangel wiederholt sich nun auch bei allen einzelnen Erklärungsversuchen der Herbart'schen Psychologie sehr deutlich.

„Die Vorstellungen sind nur Selbsterhaltungen der Seele, welche dadurch gegen die von aussen erregte Störung sich in ihrer ursprünglichen und unveränderlichen Qualität behauptet." So Herbart mit den weitern, uns schon bekannten Ausführungen.

Hierdurch ist jedoch das Specifische des Vorstellungszustandes, im Unterschiede von andern bewusstlos bleibenden „Selbsterhaltungen" in der Seele, nicht aufs entfernteste erklärt. Im Zustande des tiefen traumlosen Schlafes, in der Ohnmacht, im Fötusleben, in allen Zuständen künstlicher oder natürlicher Bewusstlosigkeit ist die Seele, als reales Wesen, zu höchst energischen Selbsterhaltungen genöthigt. Warum werden diese nicht zu Vorstellungen, sondern nur gewisse andere? Will daher Herbart alles „wirkliche Geschehen" in der Seele auf den Begriff der Selbsterhaltung zurückführen, wogegen sich — abgesehen von weiter unten anzustellenden rein psychologischen Betrachtungen — vom allgemein metaphysischen Standpunkte schwerlich viel einwenden liesse, so liegt ihm vor allen Dingen ob, eine doppelte Art von Selbst-

erhaltungen in der Seele zu unterscheiden, solche, die zu Vorstellungen werden, und andere, welchen dies nicht gelingt. Aber es hat sich im Vorhergehenden schon ergeben, dass einen solchen Unterschied aus dem blossen Begriffe der Selbsterhaltung zu begründen völlig unmöglich ist. Und dies schärft Herbart sogar indirect ein, indem er versichert, die Seele sei *an sich*, d. h. trotz ihrer Vorstellungen und Bewusstseinsacte, dennoch ein vorstellungs- und bewusstloses Wesen. *Er hat daher das Specifische des Vorstellens nicht erklärt und vermag es auch nicht nach seinen Prämissen. Er hat es blos postulirt und von aussen, empirisch, dem Begriffe der Selbsterhaltung untergelegt.*

Aber diese Ungenüge reicht noch tiefer, sie dringt selbst in den eigentlichen Begriff der Seele ein. Herbart's Psychologie besitzt in Wahrheit gar keinen solchen. Die übrigen realen Wesen, in denen durch mechanische Zusammenhänge, durch Druck und Stoss, durch chemische Mischung gleichfalls „ein inneres Geschehen“ hervorgerufen wird, gerathen dadurch nicht weniger in den Zustand mannichfacher Selbsterhaltung gegen die Störungen, wie die Seele durch die ihrigen. *Was* ist es nun im Seelenwesen, wodurch seine Selbsterhaltungen sich von denen des mechanischen und des chemischen Geschehens specifisch unterscheiden und als Vorstellungen, als Elemente eines *Bewusstseins* auftreten können? Herbart ist uns auch darauf die Antwort schuldig geblieben und *musste* es; denn im blossen Begriffe der Selbsterhaltung kann die Erklärung des Bewusstseins noch weit weniger gefunden werden, als die der einfachen Vorstellung. *Er hat daher auch den eigentlichen Begriff der Seele blos postulirt und weder an sich selbst erkannt, noch aus seinem Principe begründet.*

So ergibt sich mit unwidersprechlicher Evidenz, dass

der Begriff der Selbsterhaltung überhaupt unzureichend sei, um irgend ein psychologisches Problem allein zu lösen. Er muss noch durch neue Bestimmungen ergänzt und vervollständigt werden, wenn er überhaupt Grundlage der Psychologie werden soll.

Aber noch weiter ist zu fragen, ob der bei Herbart unabtrennlich mit dem Gedanken der „Selbsterhaltung" zusammenhangende Begriff der „Störung" in irgend einer Weise dem entspreche, was im Zustande des Vorstellens der Seele begegnet. Wäre Vorstellen in der That nichts anderes als das „Ankämpfen gegen eine von aussen erregte Störung", so müsste fürwahr davon im Selbstgefühle der Seele irgend eine Spur sich ankündigen: das Bewusstsein einer „Hemmung" und endlich einer Ueberwindung des ihr auferlegten Zwanges. Das gerade Gegentheil von dem allen findet statt. Beobachten wir unbefangenen Sinnes — und den Charakter des „Gegebenen" treu aufzufassen ist ja auch nach Herbart's Urtheil gerade der richtige Anfang und die leitende Grundlage philosophischer Forschung —, beobachten wir, wie dem menschlichen Geiste zu Muthe sei im unwillkürlichen Vorstellen, im freien Waltenlassen der „Phantasie" — und diese Unwillkürlichkeit sich bildender Vorstellungsreihen ist ja der Ausgangspunkt für Herbart's ganze Psychologie —, so ist es im Gegentheil der Ausdruck behaglicher Genüge, ungehemmter Freiheit, der im Seelenwesen während dieser Zustände sich ankündigt, sodass es zur Grundeigenschaft desselben zu gehören scheint, sich selbst überlassen, d. h. nicht in „Störung" begriffen, unablässig Vorstellungen aus sich zu bilden. Nichts widerspricht daher entschiedener einer „gesunden Naturerklärung" als jenes mechanischen Verhältnissen der Körper entlehnte Gleichniss von Störungen in der Seele, als der ersten Quelle und dem einzigen Grunde alles menschlichen Vorstellens.

72. Wir kommen zu einem dritten, ebenso wichtigen Punkte. Herbart kann die qualitative Verschiedenheit der Vorstellungen ebenso wenig aus dem Begriffe der Störung und Selbsterhaltung erklären als das Vorstellen selbst. Die Seele ist nach ihm einfache, unveränderlich sich gleichbleibende Qualität (= a). Um dieser Einfachheit willen, so folgert er richtig, kann auch nichts anderes wahrhaft verändernd in sie eindringen, und so kommt nichts in ihr vor, was ihre ursprüngliche Qualität modificiren, entwickeln oder erweitern könnte. Demungeachtet erleidet sie Störungen von qualitativ verschiedenen realen Wesen (b c d). Aber sie setzt ihnen allen Selbsterhaltung entgegen, durch welche „ihre eigene Qualität unverändert gelassen wird“. Die „verschiedenen“ Selbsterhaltungen der Seele (a) können daher, falls wir uns keine Erschleichung gestatten wollen, nur als immer wiederholte gleichartige Selbsterhaltungen gedacht werden. Angenommen also, wenn auch nicht zugegeben, dass Störungen und Selbsterhaltungen in dem an sich einfachen Seelenwesen jemals zu Vorstellungen für dasselbe zu werden vermöchten, so könnte die Seele darin doch nur immer von neuem ihre einfache Qualität bestätigen, jede Vorstellung (Selbsterhaltung) enthielte lediglich dasselbe, = a′, a″, a‴ .... ins Unbestimmte wiederholt; d. h. jede Vorstellung wäre qualitativ die nämliche, was der Thatsache unendlicher Verschiedenheit der Vorstellungen im Bewusstsein widerspricht. Zwar erinnern wir uns wol der Auskunft, welche Herbart's Theorie dafür in Bereitschaft hat: dass eben die qualitativen Unterschiede der mannichfachen Realen, von welchen die Seele Störungen erleidet und die sie solchergestalt zu eigenen Selbsterhaltungen nöthigen, diese jedesmalige Selbsterhaltung auch zu einer eigenthümlichen, anders und immer anders gestalteten machen müsse. Dies erkläre hinreichend die Inhalts-

verschiedenheit der Vorstellungen in der dabei dennoch einfach bleibenden Seele.

An sich und unabhängig von der Consequenz der hier beurtheilten Lehre finden wir diese Erklärung richtig. Noch mehr: wir erkennen in ihr die einzig wahre Grundlage zu einer Theorie der Empfindung. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob dadurch nicht gegen den Begriff der „strengen" Unveränderlichkeit und Einfachheit des Seelenwesens verstossen werde, ob dieser Begriff damit nicht aufgegeben oder eigentlicher noch erweitert sei?

Wie kann doch dasjenige Reale noch für „unveränderlich" gelten, welchem seine Verflechtung mit anderm, qualitativ verschiedenem Realen zwar kein Abbild dieser Verschiedenheit einprägt, wol aber ihm ein Analogon derselben aufnöthigt, d. h. es veranlasst, ein Verschiedenartiges innerer Zustände aus sich hervorzubringen? Dies nämlich sind, nach Herbart, offenbar die Vorstellungen für die Seele, und ebenso dies ihr Entstehen. Sie können nur in das „Seiende" derselben verlegt werden, weil sie aus ihrer innern Qualität entspringen und deren Gepräge an sich tragen.

So liegt auch für Herbart in der behaupteten „unveränderlichen" Qualität der Seele zugleich doch die innere Möglichkeit („Anlage"), von aussen angeregt, wirklich Veränderliches aus sich zu erzeugen. Der Begriff der blossen Unveränderlichkeit muss somit aufgegeben werden; er erweitert sich zum vollständigern Begriffe der Beharrlichkeit im Wechsel: — was das erste wäre.

Wie vermag ferner dem Seelenwesen noch Einfachheit („streng einfache Qualität") beigelegt zu werden, wenn zugleich behauptet wird: es entspreche den verschiedenartigen Störungen durch eigene qualitativ verschiedene Selbsterhaltungen? Da nun ausserdem, und zwar mit vollem Rechte, behauptet wird, dass dies in ihm ent-

stehende qualitativ Verschiedene nicht blosser Reflex sei der äussern Qualitäten, sondern selbständiger Ausdruck der eigenen innern Qualität des Seelenwesens: so setzt dies abermals in diesem die Anlage voraus, mannichfache innere Zustände aus sich zu erzeugen, ein so Einfaches, wie vorher, nicht zu bleiben. Auch der Begriff der Einfachheit der Seele muss daher ergänzt werden durch den der Einheit und des Sichgleichbleibens (der „Identität“) in der Mannichfaltigkeit ihrer Zustände. Dies aber ist unser Seelenbegriff.

So bestätigt sich von neuem, was bei anderer Gelegenheit von Herbart's Methodik bemerkt worden ist. Ein theilweises Schwanken in derselben ist kaum abzuleugnen. Bei strenger Anwendung seiner metaphysischen Grundsätze kann er das Mannichfache und Verschiedenartige, wo es auch gegeben ist, nur erklären als ein durch Zusammenfassung Entstandenes; es gehört den „zufälligen Ansichten an, welche vom Realen sich bilden nach den „verschiedenen Relationen“, in welche es mit anderm Realen verwickelt ist, die aber seine innere unveränderliche Beschaffenheit, das „Seiende“ in ihm, gar nichts angehen. *) „Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre“, so haben wir schon oben (§. 67) vernommen, „wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmasste.“

So wie gesagt im Metaphysischen. In der Psychologie dagegen gestattet er sich stillschweigend und ohne genau auf diese Erweiterung seiner metaphysischen Voraussetzungen Acht zu haben, weil durch die Nothwendigkeit der Sache gezwungen, ein laxeres Verfahren. Er muss die qualitative Verschiedenheit der Vorstellungen in der Seele anerkennen; er erklärt sie ferner, ganz mit Recht und den Grundsätzen jeder besonnenen Psychologie gemäss,

---

*) Metaphysik, II, 175 fg.

als eigene Producte der Seele, nicht blos als die in sie hineinscheinenden Wirkungen (Abbilder) der äussern Qualitäten.

Aber es bleibt eine widersprechende Behauptung, dass ein qualitativ einfaches Seelenwesen wirklich verschiedenartige Vorstellungen aus sich erzeugen oder auch nur in sich hegen könne. Und so bliebe ihm nur übrig, entweder, der Erfahrung zum Trotz, die wahre Verschiedenheit der Vorstellungen zu leugnen oder wenigstens sie aus dem Innern der Seele herauszuverlegen und sie den „zufälligen Ansichten“ beizuzählen, welche am Realen sich bilden und sein inneres Wesen gar nichts angehen. Keines von beidem thut er, weil er dadurch in den härtesten Widerspruch mit der psychologischen Erfahrung geriethe. Und so schiebt sich ihm unvermerkt ein anderer (erweiterter) Seelenbegriff unter als der ist, welchen er metaphysisch zu rechtfertigen vermöchte; dennoch gebart er mit ihm, wie wenn er dort seine festeste Begründung und ausreichendste Rechtfertigung erhalten hätte.

Wir werden daher auch hier wieder auf die principielle Ungenüge der ganzen Ansicht zurückgeführt; sie liegt im Satze von der unveränderlichen Einfachheit der Seele. Dieser Begriff ist nicht falsch; aber er ist unvollständig, er bedarf weiterer, ergänzender Bestimmungen. Zugleich aber wird damit der eigentliche Punkt ins hellste Licht gesetzt, von wo aus jene Theorie berichtigt und erweitert werden muss. Wenn die Seele auch in ihrem Anfange und Ausgangspunkte, einem organischen Keime vergleichbar, als einfaches, gleichartiges Wesen erscheint, so zeigt gerade die aus ihr selbst stammende, nur von aussen geweckte Entfaltung die Mannichfaltigkeit ihrer innern Anlagen. Welch eine Mannichfaltigkeit derselben aber wirklich in ihr enthalten sei, das kann erst das Ende der Untersuchung entscheiden. Wie widersprechend und unmethodisch ist es überhaupt daher, schon von vornherein in einem

fertigen und keiner wahren Erweiterung fähigen Begriffe von der Seele sich abzuschliessen und diesen nun unbeugsam gegen allen Widerspruch des Thatsächlichen festzuhalten, statt erst am Schlusse der Untersuchung und als das Resultat aller zusammenwirkenden Bestimmungen ihn gewinnen zu wollen, wo er sodann einen ganz andern Umfang erhalten kann, als welchen der dürftige Ausgangspunkt zuliess oder zu fordern schien.

Aber noch mehr: wir sind durch Herbart's Philosophie nicht minder als durch die Hegel'sche belehrt worden, wie es die ganze psychologische Forschung beschränke oder verfälsche, wenn man mit abstracten metaphysischen Begriffen, mit ontologischen Voraussetzungen zu dieser Untersuchung herantritt. Für Hegel hat sein pantheistisches Vorurtheil, für Herbart sein realistischer Einfachheitsbegriff die psychologischen Ergebnisse völlig verdorben. Diese belehrende Warnung darf der künftigen Psychologie, zunächst daher auch der unserigen, nicht verloren gehen. Vor nichts gewisser hat sie sich zu hüten, als vor einer falschen oder unzulänglichen Metaphysik: diese hat vielmehr umgekehrt vom Thatsächlichen Belehrung zu empfangen, d. h. sich richtige und vollständige Weltbegriffe übergeben zu lassen, um darauf ihre eigenen Schlüsse zu gründen.

73. Zugleich brauchen wir kaum zu erinnern, dass gegen diese Kritik, welche nicht die einzelnen Resultate, sondern die Principien der Herbart'schen Psychologie in ihrer Allgemeinheit trifft, keinerlei Einwendungen gelten können, welche etwa aus der behaupteten Fruchtbarkeit der Folgerungen geschöpft werden, die aus jenen Principien sich ergeben haben sollen. Denn in der That lässt sich nicht leugnen, dass die Herbart'sche Psychologie täglich eine wachsende Bedeutung erhält, dass sie schon auf entschiedene Verdienste sich berufen darf. Doch übersehe man dabei nicht einen wesentlichen Umstand. Wir gestehen

bereitwillig ein, dass die psychologischen Lehrbücher aus dieser Schule — unter welchen wir dem von G. Schilling wegen übersichtlicher Klarheit und Kürze bei innerer Reichhaltigkeit den Vorzug geben möchten *) — durch das Verfahren, zunächst die einfachsten Elemente des Vorstellungslebens festzustellen und erst von da aus zu den zusammengesetztern Erscheinungen überzugehen, überhaupt der allmählichen Bildung des Bewusstseins und der psychologischen Entstehung der Allgemeinbegriffe auf den Grund zu kommen, nach dem Vorgange und Beispiele Herbart's einen wahren Fortschritt in der Psychologie herbeigeführt haben. Aber dies methodische Verfahren sowol als die einzelnen daraus gewonnenen Resultate lassen die ersten, allgemeinsten Principien Herbart's ganz ausser Frage; sie bestätigen sie weder, noch hängen sie von ihnen ab, sondern sie gehen lediglich aus scharfer Beobachtung und sorgfältiger Analyse der psychischen Thatsachen hervor, einem von jeder Theorie unabhängigen Gebiete, aus welchem erst rückwärts die rechte Theorie sich zu gestalten vermag. Nur in diesem Geiste kann und soll man die Psychologie weiterbilden; so sagen auch wir, aber man wird Anstand nehmen, dies sofort eine Herbart'sche Schule zu nennen, zumal wenn man noch bestimmter inne wird, was freilich erst der weitere Fortgang unsers Werkes zu zeigen im Stande ist, wie auch bei den einzelnen wichtigern Problemen, z. B. bei der von Herbart wieder aufgenommenen Frage nach dem „Sitze“ der Seele oder dem Seelenorgane, seine Principien uns durchaus im Stiche lassen, ja einer völlig unrichtigen Ansicht zuführen. Solange wir genöthigt sind, den „Sitz“ der Seele, wie Herbart lehrt, an irgend einem bestimmten „Orte“ im Körper (als einen „mathematischen Punkt“ im Hirn oder Nervensysteme) zu suchen, sei dieser Ort

*) G. Schilling, „Lehrbuch der Psychologie“ (Leipzig 1851).

auch ein „beweglicher“ *), sodass es nicht weiter als zu einem Nebeneinander von Leib und Seele kommt, solange wird diese Untersuchung der unbefangenen Auffassung des Thatsächlichen unfähig sein und im Finstern tappen!

---

*) Herbart, „Psychologie“, II, 460 fg.; „Lehrbuch der Psychologie“, dritte Aufl., S. 214—216.

Sechstes Kapitel.

Kritische Gesammtergebnisse und ihre historischen Anknüpfungen.

---

74. Ueberblicken wir den bisherigen Verlauf unserer Untersuchung, so lässt sich das Gesammtergebniss derselben in gewisse Einzelresultate zusammenfassen, in denen uns ebenso sehr die Abwege der bisherigen Psychologie gezeigt werden, deren Pfad für immer vermieden werden muss, wie darin doch zugleich gewisse positive Lehren als das richtig Leitende und Orientirende in jenen Irrnissen hervortreten. Die letztern haben wir hier noch bestimmter hervorzuheben und auch für sie die historischen Anknüpfungspunkte aufzusuchen.

Zuerst ergab sich, wie wenig der starr spiritualistische Gegensatz von Seele und Leib, überhaupt die Vorstellung, der Mensch bestehe aus zwei entgegengesetzten Substanzen, im Stande sei, irgend eines der psychologischen Hauptprobleme auf begreifliche Weise zu erledigen, wie mit dieser Zerreissung des Menschen in entgegengesetzte Hälften eine völlig natur- und wahrheitswidrige Auffassung desselben an die Stelle der Erfahrung und anschaubarer Wirklichkeit trete. Keine dualistische Theorie ist fähig, eine objective Lehre vom Menschen zu begründen; weder

in ihrer Grundanschauung, noch in den einzelnen daraus abgeleiteten Resultaten.

Aber nicht minder widersprechend erwies sich uns die entgegengesetzte, abstract monistische, zunächst als Materialismus auftretende Lehre, indem sie das Bewusstsein zum blossen Effecte der leiblichen Organisation herabzudrücken versucht. Der Materialismus scheitert schon am ersten Schritte, an dem Versuche, das Wesen der Vorstellung und die Entstehung des Bewusstseins zu erklären. Vielmehr ergab sich uns, indem wir die materialistischen Lehren nach allen ihren Prämissen und Ausführungen untersuchten, der entscheidende Satz: dass Vorstellung und Bewusstsein durchaus nicht das Product blos objectiver Stoffe oder Eigenschaften sein könne. Die „Seele", das des Bewusstseins fähige Reale, ist ein Wesen eigener Art und eröffnet eine neue Reihe der Existenzen, denn ihr Vermögen der Selbstverdoppelung, des Sichbewusstwerdens, ist schlechthin nicht aus irgend einer Combination an sich einfacher Elemente, es ist nur aus sich selber zu erklären, als ursprüngliche Eigenschaft der Seele. Gleichwie die Erscheinungen des Lebens blos aus den Gesetzen und Kräften der unorganischen Natur herzuleiten ewig unmöglich bleibt, wie es eine neue, eigenthümliche Welt des Realen eröffnet: eben also ist es mit der Seele, dem Träger des Bewusstseins. Von dieser entscheidenden, wiewol noch weiter zu bestimmenden Wahrheit durch innere Selbstwiderlegung des Gegentheils zu überzeugen, kann als indirectes Verdienst der materialistischen Bestrebungen gelten. Sie erscheinen als die ersten unbeholfenen Versuche, sich einer naturgemässen Auffassung des Menschen anzunähern. Sie erneuern sich daher von Zeit zu Zeit, wenn man sich in den Einseitigkeiten einer abstracten Theorie verfangen hat; aber ebenso entschieden verrathen sie sich in ihrer Schwäche und nöthigen über sich hinaus, wenn man ihre eigenen Erklärungen prüft.

75. Aus jenen beiden Gegensätzen ergab sich das gemeinsame Resultat: dass Seele und Leib ebenso wenig dualistisch im Gegensatze stehen, als monistisch dasselbe seien: es findet innere Wesensgleichheit zwischen ihnen statt; dennoch sind sie verschiedene Substanzen, aber in innigster Verbindung und Wechseldurchdringung. Diese zunächst noch ganz unbestimmte Vorstellung eines vollkommenen Ineinander von beiden, sodass nirgends Leib, ohne dass darin Seelenwirksamkeit gegenwärtig wäre, wie umgekehrt nirgends Seelenwirksamkeit, die nicht eines leiblichen Substrates bedürfte; — dieser zunächst noch ganz allgemeine Gedanke kann als das feste Resultat angesehen werden, zu welchem aus allen jenen in entgegengesetzte Extreme abschweifenden Irrthümern die besonnene Wissenschaft immer wieder zurückführt. Wir haben ihn in den ebenso allgemeinen Ausdruck der Wesensgleichheit, „Identität von Geist und Natur, von Seele und Leib", zusammengefasst.

76. Dies tiefe und auch in seinen einzelnen Folgerungen allein vollgenügende Princip hat nun bei seinem ersten Wiederhervortreten in der neuern Speculation einen entschieden pantheistischen, an sich aber ihm fremden Zusatz erhalten: dass um ihrer Identität willen die einzelne endliche Seele und ihr Leib substanzlos und lediglich Momente des einen, in beiderlei Gestalt gleichmässig sich darstellenden absoluten Wesens seien. So entstand ein Monismus ganz anderer Art, der sich als All-Einslehre verschiedenartig, aber höchst energisch ausgebildet hat. Nicht ihm selbst, sondern seinen psychologischen Resultaten musste unsere Kritik sich zuwenden. Es ergab sich, dass, wie bei Spinoza seine idea ideae, ebenso bei Hegel die Ableitung des Selbstbewusstseins durchaus ungerechtfertigt bleibe. Wir gewannen daraus den entscheidenden Satz, der mittelbar zugleich dem pantheistischen Monismus für immer ein Ende macht: dass die Seele eben

darum, weil sie individuelles, kein blos allgemeines Selbstbewusstsein habe, auch ein individuales Realwesen sein müsse. An der durchgreifenden Widerlegung des psychologischen Monismus hat sich uns das entgegengesetzte Princip des Individualismus als die einzig richtige Grundlage für die Psychologie bestätigt. Bestätigt, sagen wir: — denn wenn die frühere Psychologie an der Individualität und Realität des einzelnen Seelenwesens nicht zweifelte, so war dieser Gedanke doch noch keineswegs durch die Feuerprobe seiner Negation hindurchgegangen und daran erhärtet worden. Dies vollzog sich uns an der Widerlegung von Spinoza's und Hegel's psychologischen Theorien, und Herbart's realistischer Individualismus trat uns nunmehr in seiner ganzen Bedeutung hervor. Er enthält das hier nothwendige Complement.

Gleichwie jedoch sich uns ergab, dass Spinoza, am Anfange der monistischen Richtung stehend, diese nur erst auf abstracteste und darum ungenügende Weise zur Geltung zu bringen vermochte, so ist offenbar bei Herbart das ganz Analoge eingetreten, und dies ist nicht der geringfügigste Zug in der Aehnlichkeit zwischen beiden Denkern, auf die man sonst schon aufmerksam gemacht hat. Herbart's Individualismus ist die erste Ankündigung eines Princips, welches jedoch durch ihn weder seine Vollendung, noch seine richtige Weiterführung erhalten hat. Wie dies von seinem ganzen Systeme gilt, so bestätigt es im Besondern auch seine Psychologie. Es begegnet uns in ihr das „einfache, immaterielle, unräumliche und unzeitliche Seelenwesen" des alten Spiritualismus. Daher gelangt Herbart und seine ganze Schule auch bei der Frage nach der Verbindung des Leibes mit der Seele durchaus nicht weiter als bis dahin, wo jener sich befand, bis zum abstracten Neben- und Aussereinander von Seele und Leib, als einem Complexe von einfachen Wesen, wobei alle Probleme und Schwierigkeiten von neuem sich hervordrängen müssen, zu deren Beseitigung die veralteten Hypothesen des Occasionalismus und

der vorausbestimmten Harmonie ausgesonnen wurden. Ja sehen wir genauer hin, so sind sie, nur versteckter oder unbestimmter ausgedrückt, in der That wiederhergestellt worden durch diese Theorie. Wenn Herbart bei der Frage nach dem Grunde jenes Nebeneinander von Leib und Seele genöthigt ist, an „eine wohlthätige Einrichtung der Vorsehung" zu appelliren; wenn selbst die verwandte Theorie Lotze's den Umkreis dieser Prämissen nicht zu durchbrechen vermag und darum gleichfalls nicht weiter kommt als zum Begriffe einer „zweckmässigen Einrichtung der Organisation" für die Bedürfnisse der Seele, die dann gleichsam von aussen, als ein gleichfalls fertiges Wesen, zum Leibe hinzutritt: so enthalten alle diese Hypothesen eigentlich nur den alten, in eine populäre Wendung eingehüllten Gedanken der „vorausbestimmten Harmonie", aus welchem jedoch, wie sich bereits ergab, das Eigenthümliche dieses Problems nicht gelöst werden kann. Denn einestheils erklärt es in Wahrheit nichts, anderntheils widerspricht es der Erfahrung, welche das gerade Gegentheil davon zeigt, dass Leib und Seele, jedes für sich, nur „eingerichtet" wäre für das andere. Sie stellen thatsächlich vielmehr ein gemeinsames Leben und eine untrennbar gemeinschaftliche Entwickelung dar.

77. So sind wir nunmehr mit unserer Kritik an der Grenze der wissenschaftlichen Gegenwart angelangt und vollständig der Bedingungen kundig, welche eine künftige Psychologie zu erfüllen hat, wenn sie die im Einzelnen schon vorhandenen Anfänge des Richtigen zur Fortbildung des Ganzen benutzen will. Auch hat sich uns bereits, gleichsam vorläufig oder als heuristisches Princip, ein allgemeiner Begriff der Seele ergeben, hervorgegangen aus den sämmtlichen Bestimmungen, die sich an der Widerlegung der mannichfachen einseitigen Theorien als das Probehaltige und Bleibende bestätigt haben. Wir sprechen ihn aus.

Die Seele ist ein reales, aber durchaus individuelles

Wesen. Jedem in sich geschlossenen organischen Körper ist die seinige beizulegen, jede umgekehrt bildet sich einen organischen Körper an, welcher aufs engste und besonderste ihrer Eigenthümlichkeit entspricht. Der Leib ist daher nur die nach aussen gewendete, raumzeitlich sich darstellende Seele selber, der Ausdruck ihrer eigenthümlichen Seelenhaftigkeit oder Eigenart, und diese ist an jenem wie an ihrem äussern Abbilde zu erkennen.

Die menschliche Seele sodann ist unmittelbar und an ihrem Anfange in einfach-bewusstlosem Zustande; aber Hand in Hand mit ihrer leiblichen Organisation und mittels derselben, als ihres sich selbst angebildeten Organs, durchläuft sie eine Stufenfolge der Entwickelung, die sie zu einem bewussten und mannichfaltige, theils bewusste, theils bewusstlos bleibende Zustände in sich vereinigenden Wesen macht. Dieser Entwickelung ins Bewusstsein aber wäre sie nicht fähig, wenn sie an sich ein blos einfaches Wesen, wenn sie nicht schon ursprünglich (monadische) Einheit eines Mannichfaltigen, als menschliche Seele näher des Bewusstseins ihrer Einheit fähige oder Geistesmonade wäre. Dabei bleibt hier noch ganz unentschieden, was die Menschenseele in dieser Bildung zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein aus sich selber mit hinzubringt, und was sie von aussen durch Vermittelung ihres Organismus empfängt. Nur dies steht fest als gewissestes Ergebniss unserer Kritik, dass sie in keinem Zustande sich blos receptiv verhalten kann, sondern das Fremde selbständig sich aneignend.

78. Bei diesem vorläufigen Begriffe der Seele, wie vielfach er auch sonst einer genauern Bestimmung und weitern Ausbildung bedürftig erscheinen möge, fallen indess sogleich schon zwei besonders dunkel gebliebene Partien auf, deren Vernachlässigung in der bisherigen Psychologie wol auch den tiefern Grund enthalten möchte, dass die verschiedenen von uns betrachteten Theorien immer nur in ent-

gegengesetzten Einseitigkeiten sich verloren, ohne den entscheidenden Punkt zu treffen, durch den das Phänomen des ganzen Seelen- und Menschendaseins wirklich begriffen und sein Wesen zu völlig klarem Verständniss gebracht zu werden vermöchte.

Der erste Punkt ist das Verhältniss der Seele zum Raume und zur Zeit. Sie für schlechthin raum- und zeitlos zu halten, also sie nirgendwo und nirgendwann existirend zu setzen, — wie consequenterweise Spiritualismus und Kant'sche Psychologie, ebenso nicht minder Herbart, wiewol durch eigenthümlich metaphysische Gründe veranlasst, zu thun genöthigt sind, — durch diese Hypothese wird uns eine so natur- und erfahrungswidrige Vorstellung aufgedrängt, zugleich verwickelt sie uns, wie der weitere Verlauf unserer Untersuchung nur allzu sehr ergeben wird, bei allen einzelnen Fragen in so gewaltsame Annahmen, dass sie zunächst schon darum als zweifelhaft oder der Umbildung bedürftig bezeichnet werden muss. Andererseits aber hat sich uns als ebenso widersprechend gezeigt, die Seele irgendwo im Körper oder neben ihm lokalisiren zu wollen, oder, wie gleichfalls geschehen ist, zeitlich später zu dem sich bildenden Embryo hinzutreten zu lassen. Wir werden daher ebenso ein der erscheinenden Körperlichkeit vergleichbares Sein der Seele im Raume und in der Zeit, wie andererseits eine Raum- und Zeitlosigkeit derselben verneinen müssen. Welches alles verräth, wie sehr dies ganze Verhältniss einer völligen Umbildung auf metaphysischer Grundlage bedürftig sei.

79. Die zweite Frage steht mit der ersten in genauester Verbindung. Es muss höchlich überraschen, bei dem vielverhandelten Probleme über das Verhältniss von Seele und Leib gänzlich unbeachtet zu sehen, dass man keineswegs wisse, was der Leib eigentlich sei. Höchst übereilt nämlich wird dieser, weil sinnlich palpabel und äusserlich sichtbar, für bekannter, gleichsam für realer gehalten

als das Unsichtbare, die Seele. Dennoch ist jenes Sichtbare und Handgreifliche, die „Materie", ein durchaus dunkler, ja einer der schwierigsten Begriffe der Physik und Metaphysik und so allgemein gefasst ein blosses Abstractum aus sehr vielen höchst ungleichartigen sinnlichen Erscheinungen. Was nennen die Physiker nicht alles Materie, von der Holzfaser und dem Krystalle an bis zum „Wärmestoffe" hinauf!

Noch weniger jedoch kann der Leib als blosse Materie gedacht werden. Vielmehr wird zugestanden, dass die an sich „todten" Stoffe in ihm von organischen Kräften belebt, gestaltet, umgewandelt werden. Nichts ist im sichtbaren Leibe, was nicht als Product der organischen Kraft betrachtet werden müsste; nirgends ist der Leib ein blos Leibliches. Der Gegensatz daher, nach welchem der Mensch nur aus Geist und Leib bestehen soll, muss sich ausdehnen zu einem dreigliederigen Verhältnisse von Geist, organischer Kraft und von leiblichen Stoffen. Die Stoffe an sich bieten nichts Dunkles oder Zweifelhaftes dar in diesem Verhältniss, ihrer ist die organische Chemie längst mächtig geworden und kennt im Allgemeinen recht gut die Gesetze tertiärer und quaternärer Verbindungen, die in den organischen Producten obwalten. Das seiner Natur nach Dunkle und Räthselhafte ist daher lediglich das Wesen jener „organischen Kraft".

In derselben scheint sich jedoch wirklich ein Mittleres uns darzubieten, von welchem es auch bei dem hartnäckigsten Zerreissen in Gegensätze, wie es in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Denkweise nur allzu sehr vorwaltet, zweifelhaft werden muss, ob darin ein der Seele schlechthin entgegengesetztes Princip walte, während man es doch auch nicht geradehin der Seele zurechnen kann, solange man sie, der gewöhnlichen Vorstellungsart gemäss, für eine blos bewusste Substanz hält. Die organische Kraft trägt in allen ihren Wirkungen das Gepräge voll-

kommener Vernunftgemässheit und innerer Zweckmässigkeit. Was sie hervorbringt, ist um nichts geringer, als wenn eine höchst vollkommene Intelligenz es mit freier Ueberlegung gewählt und mit künstlerischer Virtuosität ausgeführt hätte. Dennoch findet nichts dergleichen statt, alle jene organischen Verrichtungen sind durchaus bewusstlose; demnach sind sie bewusstlos vernünftige, geistesartige, ohne doch geistig zu sein.

Man hat das Factum selbst längst erkannt, aber seine tiefgreifenden Folgen selten erschöpfend erwogen. Wie widersinnig zunächst es wäre, solche höchst vernunftgemässe Verrichtungen, wie sie ununterbrochen und in zusammenhangender, tief zweckmässiger Folge während des ganzen Lebensprocesses sich ereignen, nach materialistischen Grundsätzen aus der physikalisch-chemischen Wirkung gewisser Stoffe herleiten zu wollen, leuchtet an sich ohne Mühe ein. Bedürfte der Materialismus für uns noch der vollen Ueberführung seiner Ohnmacht, so müsste sie an dieser Stelle sichtbar werden.

80. Aber auch die Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele scheint, wenigstens vorläufig, keineswegs zu genügen, welche neuerdings (von Lotze) mit grossem Scharfsinn und genauem Eingehen ins Einzelne ausgebildet worden ist: dass der Organismus einer kunstreich zusammengefügten „Maschine“ gleiche, welche nach einem genau begrenzten „Gesetze“ dafür eingerichtet sei, bestimmten Seelenvorstellungen, darum Wille genannt, in sich Folge zu geben, gewissen andern aber verschlossen zu bleiben, wie theoretischen Gedanken, Wünschen, blossen Begehrungen; — umgekehrt nur bestimmte eigene Veränderungen als Empfundenes der Seele zuzuführen, andere ihrem Vorstellungskreise zu entziehen, während übrigens der Leib in keiner unmittelbaren Einheit mit der Seele sich befinde, sondern seinen eigenthümlichen physikalischen Gesetzen folge, aus denen lediglich die Lebenserscheinungen zu erklären seien.

Abgerechnet, dass uns mit solcher Erklärungsweise, wie „Maschine“, „Gesetz“, „Einrichtung“ u. dgl., mehr nur eine in die Sprache der Abstraction verhüllte Umschreibung der zu erklärenden Grundphänomene als eine wirkliche Erklärung derselben gegeben zu sein scheint, so widerstrebt auch die Vorstellung, den Organismus nur für eine auf genau begrenzte Weise mit der Seele in Wechselwirkung tretende Maschine zu erklären, neben welcher die Seele gleichfalls mit relativer Selbständigkeit und nur ihren eigenen (Vorstellungs-) Gesetzen folgend einhergehen soll — von vielen sonstigen Unzulänglichkeiten dabei abgesehen —, aufs entschiedenste der Grundthatsache, dass Geist und Wille (durch Gewöhnung, Abhärtung, Kunstfertigkeit u. s. w.) in keineswegs begrenzbarem Umfange seinen Einfluss und seine Umbildung auf den Körper zu üben im Stande sei; dass umgekehrt aber auch der Einfluss des Organismus auf die Seele (von den leisesten Gemüthsumstimmungen an bis zu eigentlicher Gemüthskrankheit) gleichfalls ein unendlich mannichfacher und individuell verschiebbarer bleibe. Dergleichen Thatsachen jedoch, zu gehöriger Würdigung gebracht, greifen nothwendig auch auf die erste Grundauffassung zurück und lassen zweifeln, ob überhaupt in ihr das rechte Wort des Räthsels gefunden sei.

Es wird daher noch immer das Bedürfniss einer dritten Hypothese sich geltend machen, welche, indem sie die völlige Wechseldurchdringung von Seele und Organismus behauptet, zugleich mit Entschiedenheit versucht, die organischen Verrichtungen aus bewusstlos bleibender Seelenthätigkeit zu erklären. Wenigstens die Einheit des Menschenwesens wäre dadurch hergestellt und nebenbei die Einfachheit der Erklärungsprincipien gerettet, welcher bisher nichts entschiedener entgegengestanden hat als das Vorurtheil, dass alle Seelenverrichtungen nur bewusste sein können. Vielleicht gelingt es uns, den Schein der Pa-

radoxie, mit welchem diese Behauptung allerdings bisher zu kämpfen hatte, von ihr hinwegzuräumen und auch empirisch ein Mittleres nachzuweisen, welches einerseits als der eigentliche Grund alles Realen im organischen Dasein uns dessen Eigenthümlichkeit wirklich zu erklären vermag, anderntheils dennoch das Gepräge der tiefsten und innigsten Idealität an sich trägt, ja als der eigentliche Quell geistiger Schöpferkraft und Ursprünglichkeit sich ankündigt.

Den Untersuchungen der beiden folgenden Bücher wird es zu überlassen sein, den Werth jener beiden Hypothesen gegeneinander abzuwägen und für die gewissere sich definitiv zu entscheiden.

Zweites Buch.

Das allgemeine Wesen der Seele.

Erstes Kapitel.

Vom Realen und von seinen Grundeigenschaften.

---

81. Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit anderm Realen begriffen. — Dieser zunächst noch ganz unbestimmte Gedanke ist der Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung, indem er einerseits als das einzige unzweifelhafte Resultat unserer bisherigen Kritik sich erwies, anderntheils doch eben damit von allen Seiten eines tiefern Eindringens und schärferer Bestimmung bedarf. Was die Seele im Unterschiede von dem andern Realen auch übrigens sei, an den nothwendigen Bedingungen alles Realen wird sie sicherlich theilnehmen. So hat sich der nächste Gegenstand unserer Untersuchung von selber bestimmt.

Realsein heisst: **seinen** Raum und **seine** Zeit setzen-erfüllen. Umgekehrt: Raumzeitlichkeit ist nur die unmittelbare Folge des in ihnen sich darstellenden, seinen quantitativen Ausdruck sich gebenden Realen. Weiter entwickelt bedeutet dies: Raum und Zeit seien nicht etwa, nach der seit Kant in der Philosophie herrschend gewordenen Vorstellung, selbständige „leere Formen", in welche das Reale, an sich Raum- und Zeitlose, sich hinein-

gestaltet und nun sie besondernd erfüllt, sodass ausser ihm leerer Raum und unerfüllte Zeit, sei es in subjectiver Anschauung oder objectiv, noch existiren: — sondern beide sind lediglich der vom Begriffe jeder Wirklichkeit unabtrennliche Ausdruck des Realen, so gewiss dasselbe ein Beharrliches ist, d. h. theils gegen Anderes sich behauptet, seinen Raum (seine Seins- und Wirkenssphäre) setzterfüllt, theils an sich selbst dauert, seine Zeit sich gibt. Deshalb sind Raum und Zeit nichts an sich selbst, vielmehr, dafern man sie im abstrahirenden Denken als gesonderte fassen will, nur die für sich unselbständigen Formen alles Realen. Gerade deshalb ist es unmöglich, in der Anschauung oder im Denken von ihnen zu abstrahiren oder auch nur in der Vorstellung sie loszuwerden, weil sie die an sich unbestimmten (grenzenlosen, „unendlichen“) Collectivbilder des Realen sind. Alles besondere Reale vermag man hinwegzudenken; aber den reinen Ausdruck aller Realität, Raum und Dauer, können wir nicht hinwegdenken: sie bleiben unauflöslich unserm Bewusstsein aufgeprägt.

Den streng metaphysischen Beweis dieser Sätze hat unsere „Ontologie“ geführt*), und kaum dürften sie eine Widerlegung befahren, indem sie weit weniger eines Beweises durch vermittelte Gründe bedürfen, als der einfache, von erkünstelten Vorstellungen gereinigte Ausdruck ursprünglicher Evidenz sind. Ihre ontologische Begründung besteht lediglich darin, sie in den allgemeinen Zusammenhang der Kategorienlehre einzureihen und sie dadurch in ihrer umfassenden metaphysischen Bedeutung zu erhärten. Die „Ontologie“ erweist eben, dass schlechthin alles Reale nur zu denken sei als Quantitatives überhaupt, näher dann bestimmt nach den einzelnen Kategorien der Quantität, als Zählbares, in Massbestimmtheit sich Darstellendes, endlich

---

*) I. H. Fichte, „Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung: Die Ontologie“ (Heidelberg 1836), §. 56—67, S. 113—127.

als specifisches Quantum extensiver und intensiver Grösse (als raumsetzend und dauersetzend). Alle Quantität setzt überhaupt die Qualität als das sie selbst Bestimmende voraus; deshalb ist aber umgekehrt keine Qualität denkbar, ohne dass sie ihren (durch die eigene qualitative Beschaffenheit gesetzten) quantitativen Ausdruck bei sich führe. Dies allgemeine Verhältniss zwischen Qualität und Quantität bestimmt sich nun näher in den concreten Kategorien von Inhalt und Form, von Ganzem und seinen Theilen, von Einheit und ihrer Totalität, endlich von Seele und Leib, in welchen Verhältnissen das zweite Glied stets den quantitativen Ausdruck des ersten bildet.

In ersterer Beziehung ergibt sich daraus der allgemeine Satz: dass alles Wirkliche — das Absolute wie das Endliche — nur als zeitlich- (dauernd-) räumliches zu denken sei. In letzterer Hinsicht folgt, dass alle jene näher bezeichneten Formspecificationen nur als Ereignisse in Zeit und Raum sich darstellen können.

Gewiss ist es nicht zu viel behauptet, wenn wir hinzufügen, dass erst auf der unerschütterlich befestigten Einsicht und folgerichtig durchgesetzten Ausführung jener Theoreme eine völlig begreifliche Welterklärung, ebenso eine wirkliche „Versöhnung" von Idealismus und Realismus möglich sei, durch welche allen trüb spiritualistischen Transscendenzen, wie einem ebenso verworrenen Materialismus gleicherweise ein gründliches Ende gemacht wird.

Was für die Gottes- und Weltlehre daraus hervorgehe, hat unsere „Speculative Theologie" zu erweisen versucht. Wie auch die Seelenlehre von hier aus auf sicherer Grundlage umgestaltet werden könne, hoffen wir im Folgenden zu zeigen. Solange man nämlich jener unklaren Vorstellungen einer über Zeit und Raum schwebenden unleiblichen Geistigkeit nicht völlig sich entschlagen hat, in dem irrigen Wahne, den Geist dadurch vor Verunreinigung mit der Materie sicher zu stellen, behält der entschiedenste

Materialismus gewonnenes Spiel; denn dies ist gerade seine Stärke und sein Recht, auf die Universalität der Räumlichkeit und der Verleiblichung sich zu stützen. Der abstracte Spiritualismus ist völlig ohnmächtig gegen ihn.

Ins innerste Herz aber wird der Materialismus getroffen und völlig besiegt, wenn umgekehrt ihm gezeigt wird, wie Räumlichkeit und Leiblichkeit recht eigentlich nur Producte des sie durch eigene Existentialkraft aus sich hervorbringenden Seelenwesens seien, welches an sich selbst daher unantastbar ist von ihrer eingebildeten Scheingewalt.

Es ist somit kein „Widerspruch", zu behaupten: dass der Geist räumlich sei, oder umgekehrt: dass „die Materie denke". Dies heisst jedoch nur: dass **dasselbe** reale Wesen, welches des Bewusstseins und Selbstbewusstseins fähig ist, auch ein begrenztes Wo im Raume sich geben müsse, jenes Bewusstsein als eigenthümliche Grundeigenschaft, diese Verleiblichung als unmittelbare Folge seiner Realität besitzend.

Wer diesen Satz anstössig findet oder materialistische Folgen in ihm herauswittert, dem sei bemerkt, dass er das soeben (§. 81) Gesagte noch nicht vollständig erwogen oder in seinen Folgen nicht verstanden habe. Er hat daher den weitern Fortgang der Untersuchung abzuwarten, welche das metaphysisch ihm anstössig Gewesene empirisch im Einzelnen durchführen und bestätigen wird.

82. Es gibt zwei verschiedene Arten der Raumexistenz und Raumerfüllung: die eine, wo das Reale in die Theilbarkeit des Raumes völlig eingeht; die andere, wo das Reale die trennende Bedeutung des Raumes überwindet und in jedem Theile seiner Raumexistenz mit gleicher und ganzer Wirkung gegenwärtig ist. Die erste Weise findet statt in den sogenannten unorganischen Körpern: sie erzeugt lediglich Cohäsions- und Adhäsionszustand; die Körpertheile befinden sich innerlich unbezogen blos nebeneinander (in „Juxtaposition"). Der

Stein lässt sich zerschlagen, ohne durch diese Verkleinerung innerlich verändert zu werden: die Krystalle zeigen parallele Schichtung, mit verschiedenen Cohäsionsverhältnissen nach den verschiedenen Richtungen im Raume. Aber auch ihnen fehlt jede innerlich ergänzende („organische") Beziehung der Theile aufeinander. Die tropfbar und elastisch flüssigen Körper endlich besitzen eine gleichmässige Continuität nach allen Seiten, in welcher die Theile sogar jenes relativ verschiedenen Cohäsionsverhältnisses entbehren und völlig gleichgültig (ins Unbestimmte „verschiebbar") nebeneinander liegen.*) Von der zweiten Form werden wir

*) Chr. S. Weiss („Vorbegriffe zu einer Cohäsionslehre" in den „Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften", 1832; Physikalische Klasse; S. 72, 73): „Das darf ich jetzt als einen Grundbegriff allgemein genug, wenn auch nur von wenigen in seiner Reinheit aufgefasst, ansehen: dass der krystallinische Zustand einer Masse seiner Grundeigenschaft nach in nichts anderm bestehe, als darin: dass die Masse verschieden wirkt nach den verschiedenen Richtungen im Raume, und zwar mit einem bleibenden bestimmten Unterschiede, welcher gegenseitig gegeneinander an die verschiedenen Richtungen gebunden ist." — — „Offenbar ist dies ein ganz anderer Zustand als ein solcher, wo die Masse nach allen Richtungen im Raume gleichmässig sich verhält und wirkt. Mit einem innern Zustande der letztern Art kommen die Eigenschaften des Flüssigen, des luftförmigen sowol als des tropfbaren, unverkennbar überein; und wir sind wohl befugt, höchstens mit Vorbehalt einer noch anzubringenden Correctur" (der Verfasser meint die Wirkung gewisser Flüssigkeiten, nämlich der ätherischen Oele, gegen das Licht), „dieses Bild dem flüssigen Zustande als Grundbild unterzulegen." — Mit Bedacht haben wir die Definition des krystallinisch festen und des flüssigen Zustandes der Körper nicht aus einem unserer gewöhnlichen physikalischen Lehrbücher, welche völlig schwankend und ungenügend in ihren Erklärungen darüber sind, sondern aus der Abhandlung eines unserer ausgezeichnetsten Krystallographen hier zu Grunde gelegt. Der Verfasser ist in dieser Abhandlung gerade zu zeigen bemüht, wie falsch und unzureichend die gewöhnlichen physikalischen Begriffe über Cohäsion sind, indem sie dabei von unrichtigen atomistischen Grundvorstellungen ausgehen, aus welchen wol die Adhäsion, nimmermehr aber die Cohäsion erklärt werden könne. Nachdem er darüber eine kritische Musterung gehalten und besonders gezeigt hatte, in welchem beklagenswerthen Zustande der Unsicherheit und Unklarheit noch immer die ersten physikalischen Begriffe sich befinden, gelangt er zu den beiden eben ausgehobenen Erklärungen. Wir werden auf die wichtige Abhandlung noch einmal zurückkommen.

zeigen, dass das umfassendste Beispiel derselben die Raumexistenz der Seele oder der organische Körper sei. Den letztern nennen wir nur darum „lebendig", weil seine Raumtheile nicht blos nach gesetzlichem Typus nebeneinander geordnet sind (krystallinische Bildung), sondern weil sie zugleich in innerm, die trennende Wirkung jenes Nebeneinander aufhebendem Verhältnisse zueinander stehen. Durch die eigenthümliche organische Function, welche jedem Theile anvertraut ist, ergänzt er alle übrigen, wirkt somit in alle andern miterhaltend hinüber, nimmt aber ebenso am Schicksale derselben mitleidend theil. Der Raumunterschied ist daher in ihnen ebenso gesetzt, wie in seiner trennenden Bedeutung dennoch überwunden durch ein mittels dieser Wirkung in ihnen ungetheilt Allgegenwärtiges, welches wir „Seele" nennen.

Wir bezeichnen jene als die mechanische, diese als die dynamische Raumerfüllung. Und wenn es der bisherigen Naturbeobachtung immer grössere Schwierigkeiten gemacht hat, den Unterschied und die empirische Grenze zwischen „todter" und „lebendiger" Natur, zwischen anorganischen und organischen Körpern festzustellen: so scheint er uns begriffsmässig und auch empirisch durchgreifend in diesem doppelten Charakter der Raumerfüllung zu liegen. Zwar fehlt es nicht, dass die Naturwissenschaft auf diesen Unterschied überhaupt schon aufmerksam geworden wäre und an den auffallendsten Beispielen ihn sich klar gemacht hätte. Dennoch ist, soviel wir wissen, noch niemals der allgemeine Begriff einer dynamischen Raumerfüllung in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck fassen, aufgestellt worden, um damit das Wesen des organischen oder lebendigen Körpers und die Allwirksamkeit der Seele in ihm zu bezeichnen.

Ebenso glauben wir auf die entscheidende Bedeutung des erwähnten Begriffs für die ganze psychologische Grundansicht nicht besonders hinweisen zu dürfen. Die bisherigen

Lehren mühten fast alle an der doppelten Alternative sich ab: entweder dass die Seele im Raume zu denken sei und als entstehend in der Zeit; oder gegentheils als ein schlechthin raum- und zeitloses Wesen, — also nach Kant's und Herbart's ausdrücklicher Erklärung, als an sich nirgendwo und nirgendwann. Wir haben uns im ersten Buche durch all die erzwungenen Erklärungen und seltsamen Widersprüche hindurchgerungen, in welche sich jede dieser Alternativen mit theils spiritualistischer, theils materialistischer Tendenz nothwendig verwickelt. Eine gänzliche Umbildung dieser Begriffe drängte sich als unvermeidlich auf.

Hier scheint nun gefunden, was beide widerlegt und berichtigt und sie dennoch in der eigenthümlichen, wiewol dunkel gebliebenen Berechtigung, die jede von ihnen wirklich anzusprechen vermag, bestätigt und aufklärt. Die Seele ist so wenig ein (fein- oder grobsinnlich) stoffliches, im Raume theilbares Wesen; so wenig ist sie vergänglich in der Zeit, dass sie vielmehr sich verleiblichend ihren Raum und ihre Zeit eigenthümlich setzt und erfüllt und jedem Theile ihres Leibes mit untheilbarer Wirksamkeit gegenwärtig ist. Raum und Zeit haben an sich gar keine Realität oder Macht für die Seele oder für irgend ein Reales; denn sie sind nur die unmittelbare Folge der Selbstbehauptung und der innern Dauer dieses Realen. Ebenso wenig kann aber nunmehr behauptet werden, dass die Seele oder irgend ein Reales an sich „ausser" oder „jenseits" von Raum und Zeit zu denken sei, was sie in die reine Unwirklichkeit und Undenkbarkeit zugleich hinausstossen hiesse. Endlich sind damit Raum und Zeit auch nicht — weder „subjectiver" noch „objectiver" Schein, sondern ein Reales und Objectives; denn sie sind die unmittelbare Folge des Realen und Objectiven. Ueberdies ist unsere Raum- und Zeittheorie kein abstruses Philosophem oder eine schwerverständliche metaphysische Hypothese, sondern sie versteht sich eigentlich von

selbst und macht so allen verschrobenen Abstractionen ein Ende, sobald man nur die eingelernte Vorstellung eines leeren Raumes und einer leeren Zeit vergessen kann, zu denen die Erfahrung keinerlei echtes Beispiel darbietet.

83. Sodann ist es aber auch kein „Widerspruch“, wie die gewöhnliche atomistische Vorstellungsweise es behauptet, dass zwei oder mehrere reale, aber ungleichartige Substanzen sich räumlich durchdringen, d. h. völlig in demselben Wo sich befinden können, ohne dass dabei an eine „blosse Aneinanderlagerung ihrer kleinsten Theile oder Atome“ zu denken wäre. Schon die allgemeinsten physikalischen Thatsachen, dass dieselben Raumtheile unserer Atmosphäre bis in ihre kleinsten Partikeln hinein unaufhörlich von Schall- und Lichtschwingungen zugleich durchdrungen sind, dass gleichzeitig ein grosser magnetischer Strom unablässig sie durchstreicht, dass nach den neuesten Beobachtungen elektrische Strömungen bis in die kleinsten Theile die organischen Körper durchziehen, sodass in jedem kleinsten Raummomente alle jene Realitäten („Kräfte“) ineinander sind; — alles dies hätte längst schon nöthigen sollen, jene unbeholfene und, wie weiterhin sich ergeben wird, in die grössten Undenkbarkeiten verwickelnde Vorstellung von „absoluter Undurchdringlichkeit“ der letzten Körperelemente gänzlich aufzugeben.

Was die Physiker überhaupt nöthigte, zu der von ihnen selbst nur problematisch hingestellten Hypothese von „Atomen“ ihre Zuflucht zu nehmen, erkennen wir sehr wohl und finden es ganz erklärlich unter der gegebenen Voraussetzung. Es war eben die hergebrachte, aber falsche Lehre vom Dasein eines an sich leeren Raumes (eines κενόν), als des Ersten und Ursprünglichen. Wollten sie nun den Boden des Realen nicht unter den Füssen verlieren, so musste er von einem Andern, ebenso Ursprünglichen erst erfüllt werden. Das Zeichen von der Leere des Raumes ist ferner seine „Theilbarkeit ins Unendliche“; Theilbarkeit findet

aber auch an den empirischen Körpern statt. Deshalb muss nun — so folgerten sie nach diesen Prämissen richtig — das in letzter Instanz Reale, Raumfüllende in den Körpern gedacht werden als ein wenigstens nicht ins Unendliche Theilbares. Der an sich theilbare empirische Körper besteht daher aus einem Aggregate zahlloser Untheilbarkeiten und diese sind der wahre Grund seiner Undurchdringlichkeit, was übrigens, wie sich ergeben wird, immer nur Aggregatzustand, keineswegs wahre Cohäsion erzeugen könnte.

Da aber die Körper, qualitativ dieselben bleibend, ihren Cohäsionszustand verändern, sich ausdehnen oder verdichten können, so musste man zur zweiten Hypothese einer „allgemeinen Porosität" derselben sich flüchten, d. h. in jedem Körper, je nachdem er sich ausdehnt oder verdichtet, mehr oder weniger leeren, nicht mit Atomenmasse gefüllten Raum annehmen. Dies nöthigt dann sofort zur dritten Hypothese. Indem die Atome in dem Raume, welchen sie zu füllen scheinen, einzeln und gleichmässig vertheilt sind, muss man annehmen, dass sie „durch gleiche Anziehung nach allen Seiten schwebend im Gleichgewicht erhalten werden".

Um das Ungenügende, allen Naturgesetzen Widersprechende dieser Hypothese zu zeigen, bedienen wir uns vorerst als Autorität der Worte eines berühmten Physikers. E. G. Fischer (Verfasser eines ausgezeichneten, in vielen Auflagen verbreiteten „Lehrbuchs der mechanischen Naturlehre") lässt sich über sie also vernehmen: „Eine solche gleiche Anziehung nach allen Seiten hin kann nie stattfinden und ist eine reine Chimäre. Denn würde auch wirklich ein Atom von allen dasselbe umschwebenden im Körper gleich stark angezogen, so übersieht man, dass jedes Atom auch von der Masse der ganzen Erdkugel in der Richtung der Schwere gezogen wird und dass diesem Druck kein anderer entgegengesetzt ist. Auch muss man fragen,

wie ein in der Oberfläche des Körpers befindliches Atom im Gleichgewicht sein könne, da es von den übrigen Atomen des Körpers nur nach innen gezogen wird? Endlich übersieht man, dass jedes durch entgegengesetzte Anziehungen aus der Ferne bewirkte Gleichgewicht nur ein augenblickliches, kein beharrendes sein könne und durch eine unermesslich kleine Veränderung in der Stellung eines Atoms aufgehoben sein würde. Eine solche Verrückung von Atomen würde aber bei jedem Zug, Druck, Stoss oder Verletzung des Körpers unvermeidlich sein; und die Störung des Gleichgewichts eines einzigen Atoms müsste nothwendig nach und nach die Aufhebung des Gleichgewichts in allen übrigen zur Folge haben. Die Idee eines solchen Gleichgewichts erinnert an die Fabel, das Mohammed's eiserner Sarg durch die Anziehung zweier grosser Magnete in der Luft schwebend erhalten werde!"*)

So erkennen wir für die Atomenlehre eine Art von Unvermeidlichkeit willig an: die falsche Grundvoraussetzung eines leeren Raumes nöthigte dazu. Hat man aber diesen Grund hinweggeräumt, so fallen alle die widersinnigen Folgerungen hinweg, zu welchen die atomistische Theorie veranlasste, und es bleibt ihr die lediglich historische Bedeutung, so lange unabweisbar gewesen zu sein, als irrige Voraussetzungen über den Raum als Ding an sich in der Physik Wurzel gefasst hatten. Was weiter gegen die gewöhnliche Atomenlehre einzuwenden sei, wird sich im Folgenden ergeben.

84. Wichtiger ist, gleich hier darauf hinzuweisen, in welchen weitern principiellen Widerspruch die Atomistik verwickelt. Unter ihrer Voraussetzung ist man genöthigt, die qualitativen Unterschiede der Dinge aus blos

---

*) Fischer, „Ueber die Atomenlehre" in den „Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften", 1828: Mathematische Klasse: S. 83, 84.

quantitativen Differenzen, entweder aus der „verschiedenen Gestalt der Atome" oder aus ihrer verschiedenen „Dichtigkeit" abzuleiten.*) Es bleibt jedoch überhaupt ein unzulängliches Beginnen, das qualitativ Verschiedene in letzter Instanz aus blos gesteigerter oder complicirterer Quantität abzuleiten, in welcher Form oder Weise dies auch versucht werde. Die Chemie ist längst im Stande gewesen, die gegebenen höchst mannichfaltigen qualitativen Differenzen der Körper auf einfachere Grundqualitäten zurückzuführen: nicht aber vermag man dem Qualitativen überhaupt die blosse Quantität, d. h. dem Inhalte die Form, dem Realen das Leere, als seinen wahren Entstehungsgrund unterzulegen. Dies wäre ein nicht geringerer Widerspruch — eigentlich ist es derselbe —, als das qualitative Etwas aus dem Nichts seinen Ursprung nehmen zu lassen, wie wir dies alles in unserer „Ontologie" hinreichend gezeigt zu haben glauben.

Und so bekennen auch wir uns ausdrücklich zur Lehre von „Atomen", einfachen Unzerlegbarkeiten, aber qualitativer Art, welche ihren Raum setzen-erfüllen (§. 81)

*) Auch über diesen Punkt war der Haupterneuerer der Atomistik, der englische Physiker Dalton, gleich anfangs im Ungewissen. Nachdem er die relative Grösse der Atome, die Art ihrer Anordnung, wenn zwei oder mehrere von ihnen zu einem sogenannten zusammengesetzten Atome oder „Molecule" sich verbinden sollen, die Art, wie sie mit Wärmeatmosphären umhüllt seien u. s. w., umständlich zu bestimmen und sogar durch bildliche Darstellung zu erläutern versucht hatte (Dalton, „Neues System des chemischen Theils der Naturwissenschaft; aus dem Englischen übersetzt von Fr. Wolf", 2 Bde., Berlin 1813): so sieht er in der weitern wissenschaftlichen Erörterung, zu welcher seine atomistische Ansicht zwischen ihm und Berzelius führte, sich zu dem Geständniss genöthigt: „dass er unentschieden lassen müsse, ob die Atome der qualitativ verschiedenen Stoffe verschieden gross oder verschieden dicht seien". (Schweigger, „Journal der Chemie und Physik", XIV, 462.) Indem er eigentlich also sich ausser Stande bekennt, die Qualitätsverschiedenheit der Stoffe zu erklären, ist er dennoch so sehr von dem Vorurtheil eingenommen: nur quantitative Unterschiede seien überhaupt dabei möglich, dass ihm blos die Wahl zwischen verschiedener Grösse oder verschiedener Dichtigkeit übrig zu bleiben scheint.

und durch ihre innere Affinität, sowie durch die damit zwischen ihnen hervortretende Wechselwirkung (§. 83) das Phänomen relativ undurchdringlicher Körper erzeugen. Sie sind daher nicht Atome in der Bedeutung kleinster, den „leeren Raum“ erfüllender, qualitativ gleichartiger (d. h. qualitätsloser), mechanisch unzerstörbarer „realer Raumpunkte“, sondern im Sinne qualitativ unterschiedener Urelemente, welche zugleich damit als wahrhaft „untheilbare“ und „unzerstörliche“ gedacht werden müssen, weil eben ein jedes in seiner ursprünglichen Qualität den andern gegenüber selbständig und eigenthümlich sich zu behaupten vermag.

Und wer hier, nach der gewöhnlichen Denkform des Entweder — Oder, fragen wollte, ob diese qualitativen Urelemente entweder unausgedehnte Punkte, ob im Gegentheil ihnen eine begrenzte oder unbegrenzte Ausdehnung beizulegen sei; ob sie überhaupt an sich selbst eine bestimmte Raumform und Gestalt besitzen oder keine: der verriethe nur dadurch, dass er zwar vielleicht ein trefflicher Physiker sein möge, dass ihm jedoch die wahre metaphysische Natur des Raumes nicht klar geworden sei, welcher in keiner Weise ein Selbständiges, fertig Vorausgegebenes, weder Ding an sich, noch unveränderlich dem realen Wesen anhaftende Eigenschaft ist, sondern lediglich der Effect seiner in Wechselwirkung mit den andern realen Wesen sich behauptenden Realität und daher etwas des wechselndsten Ausdrucks Fähiges: — eine Lehre übrigens, die erst bei der Raumexistenz desjenigen Wesens, welchem wir die besondere Bezeichnung der „Seele“ beizulegen Veranlassung finden werden, ihre volle Wichtigkeit erhalten wird. Dem hartnäckigen Empirismus gegenüber jedoch, der übrigens vom Augpunkte des empirischen Bewusstseins unvermeidlich ist, bleibt es nöthig, unablässig daran zu erinnern, dass der Raum für kein reales Wesen eine objective Macht, eine von ihm unabhängige Schranke bildet; dass es jedoch, in welchen Verbindungen es wirkt, dies eben nur raumsetzend

und erfüllend thun könne. Da nun ferner im wirklichen Weltzusammenhange kein reales Wesen in Abgeschlossenheit, sondern alle in Wechselwirkung sich befinden, so kann nunmehr als Folge davon der empirische Satz aufgestellt werden: dass alle Weltwesen „im“ Raume existiren und in ihren Wirksamkeiten an die Raumform gebunden sind.

85. Diese qualitativ einfachen, aber unterschiedenen Elemente enthalten nun zugleich die wahrhaft letzte, an sich unveränderlich wirkende Ursache aller qualitativen Verschiedenheit in den veränderlichen Körperphänomenen, deren letzten Grund im Begriffe gleichartiger, blos quantitativ einfacher, mechanischer Atome zu finden vergeblich wäre. Dass nämlich diese unveränderlich und unauflösbar sein sollen, bleibt eine willkürliche Behauptung der gewöhnlichen Atomistiker, welche der innern Begründung oder Begreiflichkeit durchaus ermangelt. Warum jene „kleinsten Körperchen“ den Charakter der Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit an sich tragen sollen, ist durchaus nicht ersichtlich; ja es widerstreitet allen sonstigen Naturanalogien, indem alles eigentlich Körperliche, das Kleinste wie das Grösste, der Vergänglichkeit unterworfen sich zeigt.

Ganz anders verhält es sich unter unserer Voraussetzung mit den qualitativ einfachen, aber an sich unterschiedenen Urelementen. Hier erklärt sich ihre physikalische Unauflöslichkeit von selbst, ja sie folgt mit Nothwendigkeit aus ihrem Begriffe, indem das qualitativ Einfache und Ureigenthümliche von etwas anderm ausser ihm weder in seiner Urbestimmtheit wahrhaft verändert, noch somit auch zerstört werden kann. Wenn von irgend etwas, so gilt von diesem qualitativ Einfachen und Höchsten, nicht im metaphysischen, wohl aber im naturphilosophischen Sinne, der Begriff der „Urposition“, eines letzten an sich unveränderlichen Grundes aller veränderlichen Körpererscheinungen. Und so ergibt sich, dass die qualitative Atomenlehre in der That dasjenige erfüllt, zu dessen Er-

ledigung der mechanische Atomismus zwar ersonnen war, was er aber keineswegs wirklich zu leisten sich im Stande zeigte.

Hiermit ist zugleich aber die eigentliche, bleibende Wahrheit der dynamischen Ansicht gerettet und in den Atomismus hinübergezogen, wodurch sie zugleich von ihrer eigenen monistischen Abstraction befreit wird, welche sie in dieser bisherigen Gestalt untauglich machte, ihrer Aufgabe vollständig zu genügen. An sich nämlich und nach ihrem charakteristischen Ausgangspunkte behauptet die dynamische Ansicht lediglich, dass jede Materie ihren Raum durch ihre (qualitative) Kraft erfülle, nicht durch ihr blosses (quantitativ mechanisches) Dasein in der Gestalt kleinster Körperchen. Die von uns vertretene Dynamik behauptet ausserdem noch mit absoluter Leugnung alles „leeren“ Raumes, — was aber jene Grundanschauung nicht verändert, nur verschärft: dass die Materie ihren Raum dadurch zugleich setze, welches Raumsetzen eben aus dem reinen Begriffe der realen Existenz jener Urelemente, als „Kräfte“, unmittelbar folgt.

Dadurch wird zugleich eine andere Unzulänglichkeit des gewöhnlichen Atomismus beseitigt: die Lehre von den sogenannten entgegengesetzten „Molecularkräften“ der Attraction und Repulsion, welche — man weiss nicht wie oder wodurch? — den Atomen äusserlich angeheftet erscheinen, deren vollständigen Widersinn und nichts erklärende Verworrenheit überdies das folgende Kapitel zu erweisen bestimmt ist. Die qualitativ verschiedenen, aber ursprünglich aufeinander bezogenen Urelemente „haben“ nicht Kräfte, am wenigsten „entgegengesetzte“; aber sie selber „sind“ oder „werden“ zu Kräften durch ihr qualitatives Wechselverhältniss miteinander; zu „anziehenden“, wenn innere Ergänzung sie zur Verbindung treibt, zu „abstossenden“, wenn die innere Geschlossenheit der verbundenen Elemente jede weitere Aufnahme anderer ausschliesst. Ebenso ist diese Wechselwirkung nicht blos willkürlich ersonnen,

um das Phänomen der mechanischen Cohäsion für sich und als einzelne Erscheinung zu erklären, sondern sie ergibt sich als die besondere Gestalt eines allgemeinen Weltgesetzes, welches alle Gegensätze in der Natur hervorruft und zugleich vermittelt. Wo nur irgend ein reales Wesen mit seinem ergänzenden Andern in Verhältniss tritt, von der mechanischen Anziehung und Abstossung, von der chemischen Wahlverwandtschaft an bis zu den halb instinctmässigen, halb bewussten seelischen Sympathien und Antipathien, dem Anziehen und Fliehen der Geschlechter und Individuen in Liebe und Hass, ja bis zur Ausgleichung der geistigen Extreme in ethisch ergänzender Gemeinschaft, ist es nur das Eine Weltgesetz des Sichsuchens der urbezogenen Gegensätze, welche eben dadurch erst zu „Vermögen“ und „Kräften“ werden und ihre gesammte Innerlichkeit in energischer Bethätigung entfalten können. Endlich ist von demselben Grundgedanken her, welcher hier das Princip des specifischen Unterschieds zur Geltung bringt, zugleich doch dem Principe der Einheit in der Natur Rechnung getragen, aus dessen Bedürfniss die dynamische Ansicht ursprünglich hervorgegangen ist. Die urbezogenen Gegensätze können eben darum nicht ein Letztes und Absolutes sein, sondern müssen in einer (irgendwie zu denkenden) urbeziehenden Einheit ihren Grund haben; wie diese, hier nur andeutungsweise zu erwähnenden Gedankenverhältnisse insgesammt in unserer „Ontologie“ bereits ihre wissenschaftliche Durcharbeitung erhalten haben. *) Die kritische Erörterung des folgenden Kapitels wird überdies zeigen, dass die philosophische Untersuchung eines Kant, Schelling, Herbart nicht minder wie die physikalische Forschung über den letzten Grund aller Cohäsion in dem gemeinsamen, wenn auch nicht überall zu entscheidender Klarheit gebrachten

*) Besonders in der eigentlich hierhergehörenden Erörterung der Kategorie von „Kraft und Product“: §. 246—255, S. 431—445.

Gedanken sich abschliesse: allein in der qualitativen Affinität der Urelemente sei dieser letzte Grund zu finden!

86. Um nun zu der näher hier vorliegenden Frage zurückzulenken: — in welchen bestimmten Cohäsionszuständen und Cohäsionsverhältnissen die aus jenen innern Affinitätsbedingungen hervorgegangenen zusammengesetzten oder phänomenalen Körper bestehen; so ist dies keineswegs mehr von jenen allgemein metaphysischen Prämissen aus endgültig zu entscheiden, sondern bleibt der Erfahrungsforschung zu ermitteln überlassen. Jene allgemeinen Principien lassen an sich selbst nämlich die doppelte, aber entgegengesetzte Möglichkeit zu: die Annahme einer stetigen und in allen Körpertheilen gleichmässigen Durchdringung der verschiedenen Urelemente (was eben die ältere dynamische Ansicht behauptet, ohne dass die eigentliche Consequenz ihres Princips so weit zu reichen vermöchte); oder die Voraussetzung einer auch dabei weitergeführten Discretion und Gliederung bis in die kleinsten Körpertheile hin (welche Annahme, wie wir gezeigt, mit dem Grundgedanken der Dynamik keineswegs streitet).

Bei dieser Frage scheint nun die neuere Physik fast schon endgültig für die letztere Alternative entschieden zu haben. Die mannichfachsten physikalischen Thatsachen aus den entlegensten Gebieten der unorganischen Natur weisen übereinstimmend darauf hin, dass die wägbaren Körper nicht nur, sondern auch das unwägbare Substrat der physischen Erscheinungen, der „Aether", welcher ihre Zwischenräume ausfüllt und den die Lichtwellen durcheilen, bis in seine kleinsten Raumtheile noch als unterschieden zu denken sei, d. h. selber aus kleinsten, durch Zwischenräume getrennten, aber durch wechselseitige Anziehung aufeinander bezogenen Theilen bestehe.

(Dies eigentlich, aber auch nur dies, scheint mir das übrigens wichtige und dankenswerthe Resultat, welches G. Th. Fechner in seiner Schrift „Ueber die physikalische und

philosophische Atomenlehre" [Leipzig 1855] ausser Zweifel stellt. Er hat die Gründe für die Theilung der physikalischen oder phänomenalen Körper bis ins Kleinste nach den Hauptthatsachen aus allen Theilen der Naturlehre mit Klarheit und Vollständigkeit zusammengestellt; und dieser empirische Beweis scheint vollkommen geleistet. Es ist der Inhalt des ersten Abschnittes: „Ueber die physikalische Atomenlehre" [vgl. besonders S. 78 fg.]. Dagegen ist es ihm nach unserm Urtheile kaum gelungen, noch konnte es, ja er hat gar nicht einmal den Versuch gemacht, die gewöhnliche mechanische Atomenlehre, wie wir sie kennen und im Folgenden noch näher beleuchten werden, von ihren innern Widersprüchen und Unzulänglichkeiten zu befreien. Indess erscheint sie ihm, auf den Credit jenes Thatsächlichen hin, wenigstens einstweilen wahrer und brauchbarer als die abstract dynamische Ansicht, was wir bei ihm, dem Naturforscher, vollkommen erklärlich finden. Was er daher im zweiten Abschnitte seines Werkes: „Ueber die philosophische Atomenlehre", heraushebt, ist eigentlich nur die berechtigte Forderung, dass jenem Thatsächlichen in der philosophischen Begründung desselben nicht widersprochen werden dürfe, wie dies auch nach unserm Zugeständniss von der bisherigen Dynamik allerdings geschehen ist, und die Nachweisung, dass im übrigen jener physikalisch nothwendige Begriff eines Discreten und Unterschiedenen bis ins Kleinste hin für die philosophische Betrachtung ein vieldeutiger und verschiedener Erklärbarkeit unterworfener Gedanke bleibe, was aufs vollständigste auch unsere Meinung ist. Und so können wir uns mit Stellen, wie die nachfolgende, nur einverstanden erklären: „Man mag die einfachen Wesen materielle Punkte, Kraftmittelpunkte, punctuelle Intensitäten, substantielle Einheiten, einfache Realen, Monaden nennen, der Name ist gleichgültig. Ihre Natur, Bedeutung, Begriff, Verwendung und Verwerthung aber bestimmt sich dadurch und eben nur

dadurch, dass sie als Grenze der Zerlegung des aufzeigbaren und mit aufzeigbaren Eigenschaften begabten, objectiv [sinnlich äusserlich] erfasslichen realen Rauminhalts auftreten. Nur in solcher Beziehung zum erfahrungsmässig Gegebenen sind sie zu definiren; hiernach sind sie vorzustellen als Punkte nicht hinter oder ausser Zeit und Raum, sondern in Zeit und Raum; — — wonach übrigens nichts hindert, noch weiter über die Natur dieser Punkte zu speculiren, ja mit einer Ableitung von oben der Ableitung von unten entgegenzukommen, wenn man Zutrauen dazu hat. Für uns aber bleiben sie nur eine für die Construction des Gegebenen nothwendige **Grenzvorstellung** des Gegebenen, die letzten Bausteine des Gegebenen, aus denen es erbaut, weil es in sie zerfällt werden kann.“ [S. 132 fg.] Ein liberaleres, aber zugleich durch richtige Einsicht über das Verhältniss der Speculation zum Thatsächlichen bedingtes Zugeständniss kann, dem Principe nach, auch der entschiedenste Dynamiker und Speculative nicht in Anspruch nehmen, als ihm hier geboten wird! — Noch entschiedener in einem unserer Ansicht verwandten Sinne drückt sich K. Snell [„Die Streitfrage des Materialismus, ein vermittelndes Wort“, Jena 1858, S. 35] über diesen Punkt aus. Indem er die Thatsache einer solchen Discontinuität oder Porosität aller Körper ausdrücklich anerkennt, erinnert er doch daran, dass dies auf die rein theoretische Erklärung der Materie aus kleinsten Theilen oder Atomen nicht den geringsten Einfluss haben könne, indem eine aus innern Gründen ungenügende und unhaltbare Hypothese nicht dadurch von diesen Mängeln befreit werde, dass man auf gewisse analoge Thatsachen aufmerksam macht, welche innerhalb der phänomenalen Körperwelt fallen und eben erst aus jenem Höhern erklärt werden sollen.)

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der lebendigen Natur, mit der Beschaffenheit der organischen Körper. Seit-

dem die Entdeckung der „organischen und vegetabilischen Zellen“ in diesen die Elementarorgane aller lebendigen Körper und damit auch in ihrer Structur eine Gliederung und Theilung bis ins Kleinste nachgewiesen hat, seitdem dadurch empirisch erhärtet ist, dass der „allgemeine Lebensprocess“ aus der Zusammenwirkung des Allerkleinsten gerade hervorgehe: seitdem reichen auch in diesem Gebiete die alten, abstract dynamischen Vorstellungen universaler Kräfte und Processe nicht mehr aus. Aber sie sind darum nicht falsch geworden, da sie vielmehr das ewig richtige und unverlierbare Postulat der Einheit enthalten, welche diesen Thatsachen gegenüber um desto mehr in ihrer Uebermacht erhalten bleiben muss, je mehr die „Macht des Kleinsten“ in ihrer Bedeutung sich hervordrängt.

Auf den Grund dieser Nachweisungen schiene nun der Versuch gewagt werden zu können, die Entstehung der phänomenalen Körper und des innern Zusammenhangs ihrer Theile etwa auf folgende Weise zu erklären. Von empirischer Seite ist der Beweis geführt, dass alle wägbare und unwägbare Raumerfüllung nicht in stetiger, sondern in discreter Weise stattfindet, dass ihre Gliederung in Theile bis ins Innerste sich fortsetzt, welche, durch denkbare, nicht aber der wirklichen Beobachtung mehr zugängliche Zwischenräume voneinander getrennt, dennoch zugleich in ausschliesslicher Wechselbeziehung zueinander stehen müssen; sonst wäre das Phänomen der Cohäsion nicht erklärt. Dies lässt sich näher jedoch nur also denken, dass diese letzten Theile des Körpers ihren bestimmten Ort und Abstand innerhalb desselben nur durch ihr inneres Verhältniss zueinander, ihre „anziehenden und abstossenden Kräfte“ erhalten können, wodurch jeder Körper ein geschlossenes System innerlich aufeinander bezogener Theile oder realer Raumpunkte (einen nach aussen hin begrenzten Körper) zu bilden vermag. Unter dieser Voraussetzung wird es ferner erklärbar, wie ein solches System von Moleculen auf an-

dere Systeme (Körper) Widerstand oder Anziehung ausüben könne, wodurch die Erscheinung der Undurchdringlichkeit der Körper trotz ihrer innern Gliederung oder „Porosität", aber auch die Erscheinung ihrer Durchdringlichkeit und Auflösbarkeit von andern, in innerer Affinität mit ihnen stehenden Körpern, mit denen sie eine wahre Wechseldurchdringung bis in ihre kleinsten Theile eingehen, gleicherweise begreiflich wird.

87. Welches der letzte Grund dieser Reihe engverbundener Phänomene sei, dies lässt sich nicht mehr empirisch, sondern nur durch Rückschluss von jenen, als den Prämissen, nach den Gesetzen des allgemeinen Denkens endgültig entscheiden. Hier ist nun streng erweislich, wie dies nach seinen Grundzügen im Vorhergehenden geschehen, dass jener letzte gemeinsame Grund aller qualitativen wie quantitativen Körperzustände und Körperveränderungen nur in dem innern Geschehen und den Verhältnissen qualitativ unterschiedener, aber ursprünglich (nach einem über sie hinausliegenden Weltgesetze) aufeinander bezogener, raumsetzender und dadurch in Wechseldurchdringung eingehender Urelemente zu finden sei. Auch jene kleinsten Räume zwischen den letzten Theilen der Körper werden daher nicht als absolut „leer" zu denken sein, d. h. als unerfüllt von der die Continuität unter ihnen herstellenden Gegenwart und Wirkung der Urelemente. Diese Wirkungen müssen vielmehr von jedem kleinsten Theile zum andern reichend gedacht werden; sonst fiele sogleich die innere Wechselbeziehung dieser Theile und damit das Phänomen der Cohäsion hinweg; denn eine wahre (nicht blos scheinbare oder am äussern Erfolge hervortretende) actio in distans müssen wir für eine den Bedingungen des klaren Denkens widerstreitende Voraussetzung erklären. *)

*) Auch Newton, der vermeintliche Urheber dieser Vorstellungsweise, erklärte sich gegen die Denkbarkeit einer actio in distans, wie Drobisch

In diesem letzten Gedanken nun, welcher ebenso dem unentbehrlichen Begriffe der Continuität und des stetigen Zusammenhangs, wie den empirischen Thatsachen von der Gliederung und Discretion der Körper Genüge thut, schiene uns endlich eine vollständige Versöhnung zwischen Dynamik und Atomismus durch Erfüllung der eigenthümlich berechtigten Ansprüche einer jeden dieser entgegengesetzten Ansichten möglich zu werden. Wenigstens die sichere Bahn weiterer Forschung wäre damit eingeleitet.

Um jedoch den Beweis ihrer Richtigkeit auf indirecte Weise zu führen, sei es uns gestattet, noch ausführlicher auf die Kritik jener beiden entgegengesetzten Ansichten einzugehen, wobei sich ergeben dürfte, dass die gewöhnliche mechanische Atomenlehre ebenso unstatthaft ist wie die abstract dynamische, welche mit ihr bisher im Kampfe lag. Zugleich aber hoffen wir zu zeigen, wie die bisherigen Versuche einer dynamischen Construction der Materie bei Kant, Schelling und Herbart gerade in der Abstufung sich unzulänglich erweisen, je ferner ihnen der Begriff jener qualitativen Atome und ihrer raum- und zeitsetzenden Macht geblieben ist, während die Hinzunahme dieses Begriffs ihren Principien erst innere Haltbarkeit und unerwartetes Licht hinzubringen würde.

Dieser Nachweisung ist das folgende Kapitel gewidmet.

---

unter eigener Beistimmung in einer sehr lehrreichen Abhandlung („Synechologische Untersuchungen": „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", XXVIII, 69—71) ausführlich zeigt. Ebenso verwirft K. Snell („Die Streitfrage des Materialismus", S. 61) jeden Begriff einer Wirkung in die Ferne.

Zweites Kapitel.

Die Atomistik und die metaphysischen Constructionen der Materie.

88. Gleich anfangs müssen wir einer Schwierigkeit gedenken, in welche, nach der Behauptung der Atomisten, jede dynamische Theorie unvermeidlich sich verwickeln soll: „dass sie wegen der unendlichen Theilbarkeit des Raumes eine unendliche Menge von Raum- und raumerfüllenden Theilen nöthig habe, um ein bestimmtes, noch so kleines Quantum von Raum und Körperlichkeit als erfüllt zu denken“. Sie beginne daher das vergebliche Unternehmen, „die Raumerfüllung aus einer Unendlichkeit von raumerfüllenden Theilen erklären zu wollen, was offenbar ein Widerspruch sei“.

Vor allen Dingen ist zu erinnern, dass die atomistische Theorie auf ganz gleiche Weise von dieser Schwierigkeit gedrückt werde, sofern sie von der Vorstellung des leeren Raumes ausgeht. Auch sie muss behaupten, will sie die Theilbarkeit des leeren Raumes ins Unendliche nicht aufgeben, dass ein jedes begrenzte Quantum von Körperlichkeit, weil es einen unendlich theilbaren Raum ausfüllt, auch aus einer unendlichen Menge kleinster raumfüllender Körper oder Atome zusammengesetzt sei, was

ganz nur derselbe Widerspruch ist, den der Atomismus der dynamischen Lehre vorwirft. Somit trifft jene „Schwierigkeit" weit allgemeiner jede Theorie, welche an der Vorstellung eines leeren Raumes haftet und daher die ideale Theilbarkeit oder mögliche Unterscheidbarkeit der Raumtheile ins Endlose mit wirklicher Theilung oder Zusammensetzung desselben aus unendlich vielen Theilen verwechselt. An diesem Irrthume kann auch die dynamische Theorie theilnehmen; aber er gehört ihr nicht eigenthümlich oder ausschliesslich an, wie sich hinreichend gezeigt haben dürfte.

Gelöst aber wird diese Schwierigkeit durch die allgemeinere, der Metaphysik angehörende Betrachtung *): dass jede stetige Grösse zugleich als discrete, den Unterschied ins Unendliche an sich zulassende, muss gedacht werden können, ohne dass sie darum eine wirkliche Unendlichkeit von Theilen enthielte. Unendliche Theilbarkeit eines Raum- oder Körperquantums bedeutet nichts anderes als die Möglichkeit, jedes kleinste Raum- oder Körpercontinuum auch noch als ein Discretes, unendlich mögliche Unterschiede in sich Zulassendes zu denken; darum aber ist es nicht wirklich zusammengesetzt aus unendlich kleinsten Raumtheilen und kleinsten Körperchen. Es ist ganz nur die verschiedene Auffassung derselbigen Grösse, welche auch dem Geometer die Fiction gestattet, die gerade Linie aus unendlich vielen aneinander gerückten Punkten bestehen zu lassen, den Kreis als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten zu betrachten u. dgl. Es ist überall Stetigkeit, als unendlich Unterscheidbares, Discretes, aufgefasst.

Den tiefern Grund dieser Vertauschbarkeit beider Auffassungen hat aber die „Ontologie" aufzuzeigen: er liegt

---

*) Vgl. des Verfassers „Ontologie. Zweite Epoche: Die Kategorien der Quantität", §. 27—37.

im metaphysischen Ursprunge der Kategorie der Quantität. Sie ist nur Existentialform der Qualität, Ausdruck eines unbestimmbar Qualitativen, welches sich quantitiren, als bestimmte Grösse setzen kann, damit aber in jedem Theile derselben die Möglichkeit qualitativer Unterscheidung und so auch einer Grössendiscretion übrig lässt.

89. So ist es unmöglich, von seiten allgemeiner, aus der Natur der Grösse entlehnter Begriffe der dynamischen Theorie eine Widerlegung zu bereiten. Das Gegentheil davon möchte sich bei der Prüfung der mechanischen Atomistik ergeben, die gleich anfangs mit jenen Begriffen in Conflict geräth, indem sie, den Raum als einen leeren, ins Unendliche theilbaren setzend, nun genöthigt ist, die Erfüllung auch seines kleinsten Theils aus „einer unendlichen Menge von Körperatomen" zu erklären, — sodass der kleinste Körper völlig gleich wäre dem grössten; denn beide sind aus unendlichen Atomen „zusammengesetzt"!

Dennoch enthalten wir uns mit Absicht, die Atomistik blos aus so allgemeinen Gründen zu widerlegen und unsere Ansichten auf blos metaphysische Beweise gestützt ihr gegenüberzustellen. Wir wollen unsere Sätze nur auf wohlgeprüfte, aber durch Metaphysik von falschen Voraussetzungen gereinigte Erfahrung gründen. Somit könnte Vorstehendes vollkommen genügen, um unser Verhältniss zur Atomistik festzustellen. Wir könnten ihr, wie bereits geschehen (§. 83, 84), einfach entgegenhalten: sie sei eine Hypothese, deren wir keineswegs bedürfen; ausserdem beruhe sie auf der erweislich falschen Grundprämisse eines „an sich leeren Raumes", möge unter dieser Voraussetzung nöthig sein, verschwinde aber gänzlich, wenn man diese beseitigt habe. Ausserdem sei noch zuzugeben, dass sie eine für die Mathematik und Chemie bequeme, an sich unschädliche Fiction sei, sofern sie nur für nichts anderes und für nicht mehr erkannt werde. Wie nämlich bereits gezeigt wurde, ist es überall möglich, die stetige (conti-

nuirliche) Grösse auf den Ausdruck discreter Grösse zurückzuführen und umgekehrt. Und so besteht die mechanische Atomistik nur darin, das Continuum der Körperausdehnung auf die Vorstellung eines Aggregatzustandes unendlicher discreter Theile („Atome") zurückzuführen: es ist eine, solange man in der abstracten Sphäre blos quantitativer Begriffe verweilt, zulässige Umsetzung des einen Ausdrucks der Quantität in den andern und gewährt ausserdem, weil das ununterschieden Gleichartige auf Zählbares gebracht wird, der mathematischen Berechnung die bequemsten Anhaltspunkte. Ueber die objective Natur der Körperlichkeit jedoch entscheidet sie nichts, und sofern sie nur sich selbst versteht, will sie auch nichts entscheiden, weil hier, über alles blos Quantitative hinaus, das Gebiet des Realen (der „Qualität") betreten wird. Falsch dagegen wird diese Theorie sogleich, wenn sie jene Grenze überschreitet und auf Erklärung der wirklichen Körper angewendet wird. Wie schon ein Physiker uns lehrte und was weiterhin noch stärker erhellen wird, vermag die mechanische Atomistik das stetige Continuum der Raumerfüllung, die Cohäsion, durchaus nicht zu erklären: sie substituirt ihr unablässig den Aggregatzustand oder die blosse Adhäsion.

Mit dieser gegenseitigen Grenzberichtigung glauben wir jedoch hier keineswegs auszureichen. Alle unsere folgenden Untersuchungen und Ergebnisse sind mit atomistischen Voraussetzungen durchaus unverträglich. Dennoch sind die letztern so sehr eingewurzelt in der Denkweise der heutigen Naturforschung, und zwar nicht blos als einer zulässigen Fiction zum Behufe mathematischer Messung und Berechnung, sondern als der einzig möglichen Erklärung der physikalischen und chemischen Thatsachen, dass wir einer tiefer gehenden Prüfung derselben uns nicht entziehen können. Wir müssen nicht nur zeigen, dass die Atomenlehre Hypothese sei, was die einsichtigern Physiker

selber zugeben, sondern zugleich eine widersprechende und in sich unmögliche Hypothese, was noch keineswegs zu allgemeiner Anerkenntniss gekommen ist, wenn auch darüber, wie sich ergeben wird, gerade aus dem Kreise der besonnenern empirischen Forscher bereits Stimmen in ganz gleichem Sinne sich vernehmen lassen, während die kalte Phantastik unserer Halbkundigen für das Evangelium von der „Ewigkeit der Atome", als für die handgreiflichste Wahrheit, mit Begeisterung schwärmt. Hier ist demnach eindringende Kritik nöthig.

90. Durch die atomistische Theorie in ihrer ältesten Gestalt sollte ursprünglich die Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit und Schwere der Körper erklärt werden. Empirisch erscheinen die Körper „zusammengesetzt" und somit „theilbar". Ihre Zusammensetzung muss daher auf gewisse letzte Urbestandtheile zurückgeführt werden, die nicht mehr theilbar sind. Dies die einfache und, wenn nicht noch anderes zu bedenken wäre, ganz richtige Folgerung, welche zuerst auf Atome führte. Alle Körper daher, als „zusammengesetzte", bestehen aus Massen „untheilbarer Theilchen", und ihr Entstehen und Vergehen ist nichts anderes als der Wechsel dieser Massentheilchen, die an sich selber daher unauflösbar und unvergänglich sein müssen. Mit letzterer Wendung streifte die Atomistik bis an die metaphysischen Gründe der Dinge hinan: in der Kindheit der Wissenschaft konnte man glauben so leichten Kaufs schon bis zu ihrem Ursprunge hindurchgedrungen zu sein. So die alte Atomistik bis auf Gassendi, der sie als Physiker aufnahm und vertheidigte, als Metaphysiker jedoch in den Atomen die letzten Gründe der Dinge zu finden weit entfernt war, weil aus ihnen allein die Ordnung und Zweckmässigkeit des Weltganzen unmöglich sich erklären lasse. *)

*) Gassendi, „Syntagma philosophicum" (Physica, Sect. I, lib. IV, c. 3) in den „Opera omnia" (Florentiae 1727, Fol.), I, 252 fg.

In dieser Gestalt trat die Atomistik noch mit einer gewissen Unschuld und Unbefangenheit auf: sie erfreute sich einer derben, handgreiflichen Verständlichkeit und war wenigstens von bewussten Widersprüchen frei.

91. Anders ist es mit der modernen Moleculartheorie. Durch die nöthig gewordene weitere Hypothese von den „Molecularkräften“ hat sie sich mit einem ganz heterogenen Ingrediens vermischt und so in die grössten Ungereimtheiten verwickelt. Zuerst kam man auf den Gedanken, die „Molekeln“ selbst (die kleinsten sichtbaren Körpertheilchen) aus noch feinern Urbestandtheilen, den eigentlichen Atomen, bestehen zu lassen, um nämlich der hier sich aufdrängenden Vorstellung auszuweichen, dass in jenen Körpern von mikroskopischer Kleinheit, wie Blutkörperchen, Keimbläschen, Infusorien u. dgl., schon die eigentlichen Atome erreicht seien. Ausserdem war man durch Beobachtung auf die ausserordentliche Feinheit gewisser Stoffe, z. B. der Riechstoffe, aufmerksam geworden, welche jahrelang ihre Wirkung verbreiten, d. h. „ihre Atome zerstreuen“, ohne jede wahrnehmbare Abnahme an Umfang und Gewicht. Man entfloh gleichsam der Controle der Erfahrung, indem man die Molekeln in neue Atome zerlegte: diesen sollte nun das wahre Prädicat der Untheilbarkeit zukommen. Und so hatte man wenigstens vorläufig die Sache aus dem Bereich erprobbarer Erfahrung wieder in das Dunkel der Hypothese gerückt.

Aber der eigentliche Widerspruch blieb, dass die Atome, wenn auch nur als „reale Raumpunkte“ gedacht, eben damit, gerade wie der Raum, noch weitere Theilbarkeit zulassen müssten, nach dem richtigen Grundsatze, dass das kleinste Continuum auch als discrete Grösse gedacht werden kann (§. 88). Hier half eine neue Fiction: es ist die neuerdings aufgekommene, welche, mit einer merkwürdigen Verwechselung der Gebiete, aus der reinen Begriffsmässigkeit, durch die an sich eine unendliche Theilbarkeit

des Raumes gefordert ist, plötzlich in den roh empirischen Begriff einer physischen Gewalt des wirklichen Theilens und Zertrennens herabfällt. „Mögen auch diese Atome noch aus Theilchen zusammengesetzt sein, so muss doch die Voraussetzung gelten, dass wenigstens diese durch eine so grosse Kraft zusammengehalten werden, dass sie allen Kräften Widerstand leisten kann, die **auf dieser Erde** streben könnten, eine Trennung derselben zu bewirken.“ *)

Nun scheint endlich, wenigstens „für diese Erde“, der Punkt erreicht, dass die Undurchdringlichkeit der Körper durch Atome gesichert ist. Höchst merkwürdigerweise jedoch — und darin liegt die oben erwähnte Selbstaufhebung der Atomenlehre von innen her — ist sie es nicht durch die Atome selber, sondern durch die eine der Molecularkräfte, „durch die zwischen den einzelnen Atomen waltende und sie zusammendrängende Kraft“. Diese bewirkt eigentlich erst, dass „die Atome sich anziehen und ein Undurchdringliches bilden“. Ist aber darin der eigentliche Grund der Undurchdringlichkeit gefunden, so sind nunmehr die Atome völlig überflüssig geworden, ja sie sind uns unter den Händen zerronnen; denn was anfangs zu ihrer Annahme trieb, das Bedürfniss, die Undurchdringlichkeit der Körper zu erklären, hat ganz wo anders, in der „zusammendrängenden“ Molecularkraft, seine Befriedigung erhalten. Als Atome spielen sie eine durchaus müssige Rolle: wir bedürfen „der unendlich kleinen Körperchen“ nicht mehr! An ihrer Stelle können jederlei andere reale, raumfüllende Substanzen gedacht werden. Die Untersuchung über diesen Punkt ist,

*) Vgl. E. G. Fischer, „Ueber die Atomenlehre“ in den „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1828. Mathematische Abtheilung“ (Berlin 1831), S. 74. C. G. Gmelin, „Einleitung in die Chemie“ (Tübingen 1835), I, 487. J. Liebig, „Chemische Briefe“ (Heidelberg 1844), S. 57, 58 u. s. w.

eigentlich und recht verstanden, wieder völlig frei geworden.

„Waltete indess die zusammendrängende Kraft allein", so würde sie durch ihre unbedingte Wirkung alle ausgedehnte Körperlichkeit aufheben. Es muss daher eine entgegenstrebende, ausdehnende Kraft hinzugedacht werden, welche der erstern das Gleichgewicht hält, während diese, für sich und ausschliesslich wirkend, das ausgedehnte Universum „in einen Raumpunkt zusammendrücken würde". Diesen Umstand hat die neuere Atomistik nicht übersehen, und so ist die bekannte Theorie von den beiden „entgegengesetzten Molecularkräften" entstanden. Sie lautet im Wesentlichen, wie folgt:

Die Körper können nicht blos durch Aneinanderlagerung von Atomen gebildet werden; denn sonst würden sie nur eine unzusammenhängende Masse, „einem Sandhaufen etwa vergleichbar", bilden. Es muss also eine Kraft geben, Attractiv- oder Cohäsionskraft genannt, „welche allein den Körpern ihre Undurchdringlichkeit gibt". (Hier wird also deutlich zugegeben, wenn auch nicht mit Bewusstsein anerkannt, dass die Undurchdringlichkeit der Körper gar nicht in den Atomen, sondern in der „Attractivkraft" ihren Grund habe: — denn was vom ganzen Körper gilt, um ihn zusammenzuhalten, das findet nach dem eigenen Geständniss dieser Theorie in jedem einzelnen Atome statt. Auch das Atom ist zugegebenermassen nur darum untheilbar, weil „es von einer so starken Attractivkraft zusammengehalten wird, das wenigstens keine Kraft auf dieser Erde es zu sprengen vermag"! So hat sich uns zum zweiten male, und zwar aus der eigenen Consequenz der atomistischen Theorie, die Annahme von Atomen als eine ganz überflüssige erwiesen.)

Nun aber findet zugleich Ausdehnung der Körper statt: durch Erwärmung können alle festen Körper in flüssige, die flüssigen in gasförmige verwandelt werden. Offenbar wirkt

also eine zweite Kraft, Expansivkraft genannt, der Attractivkraft entgegen und bringt die Körperatome unter gewissen Verhältnissen in grössere Zwischenräume auseinander. „Wir müssen uns daher jedes Atom mit beiden entgegengesetzten Kräften begabt denken: je nachdem die Attractiv- oder die Expansivkraft überwiegt, sind die Körper fest oder gasförmig. Bei den flüssigen Körpern stehen beide im Gleichgewicht.“ *) Da die Wirkung der Wärme immer mit Cohäsionsveränderungen der Körper verbunden ist, so nehmen einige Physiker keinen Anstand, die Wärme mit der Expansivkraft für eins und dasselbe zu erklären. Andere, wie z. B. Ettingshausen, drücken sich darüber weit weniger positiv aus: sie sehen in der Expansivkraft nur eine der Wirkungen des daneben noch anzunehmenden „Wärmestoffs“, der nach den allgemeinen Prämissen jener Theorie seinerseits wieder nur aus noch „unendlich feinern Atomen“ bestehen kann, welche sich in die Zwischenräume der erwärmten Körper eindrängen. Dann aber verschwindet uns wieder, wie man sieht, die Expansionskraft unter den Händen. Ohne diese jedoch und deren „In-Gleichgewicht-Setzung“ mit der Attractivkraft ist auch an keine Wirkung der letztern zu denken; die ganze Theorie von den „Molecularkräften“ löst sich somit von innen auf und wir befinden uns wieder bei dem blossen „Aggregatzustande“ der Atome, mit all seinen schon erwiesenen Unzulänglichkeiten. Wir haben in Wahrheit nur einen Umkreis von Scheinerklärungen durchmessen, der uns zum ersten Ausgangspunkte zurückbringt.

92. Wie es aber auch mit den vermeintlichen Wir-

---

*) Dies die Theorie von den Molecularkräften nach den Lehrbüchern der neuern Physik. Wir führen hier nur die beiden neuesten und geachtetsten auf: Pouillet, „Lehrbuch der Physik und Meteorologie, für deutsche Verhältnisse frei bearbeitet von Dr. Joh. Müller“ (vierte Aufl., Braunschweig 1853), I, 13, 14; A. v. Ettingshausen, „Anfangsgründe der Physik“ (Wien 1853), §. 17, 27.

kungen der Molecularkräfte sich verhalten möge: die tiefer greifende Frage kann nicht umgangen werden, wie wir ohne Widerspruch die Möglichkeit von Atomen uns denken sollen, welche mit zwei entgegengesetzten, d. h. wechselseitig sich aufhebenden Kräften begabt sind; ja ob dabei überhaupt nur noch etwas Bestimmtes sich denken lasse? Was heisst eigentlich: das Atom hat Kräfte und noch dazu entgegengesetzt wirkende? Ruhen sie fertig in ihm als qualitates occultae nebeneinander, oder erregt das Atom bald die eine, bald die andere beliebig in sich, wenn die Körper, denen das Atom angehört, in den festen oder flüssigen Zustand übergehen? Beide Annahmen verwickeln gleichmässig in Widersprüche.

Indem ferner, der übereinstimmenden Erklärung der Physiker zufolge, das Atom „beide Kräfte hat", bleibt ihre Wirkung blos innerhalb desselben, oder wirken sie über seinen Bereich hinaus? Will man bei klaren Begriffen stehen bleiben, so ist schlechthin nur die erste Annahme zulässig. Aber diese gerade passt im gegenwärtigen Falle am allerwenigsten. Durch gegenseitige Attractivkraft der Atome soll es ja eben geschehen, dass ihre „Aneinanderlagerung" ein festes Continuum bildet, nicht blos einen „Sandhaufen" übrig lässt. Durch die im Gegensatz damit eintretende Expansivkraft soll umgekehrt es sich ereignen, dass die Atome in stärkere Zwischenräume voneinander weichen. Somit wirken die beiden Kräfte vielmehr ausser und zwischen den Atomen, gerade da, wo diese nicht sind; und umgekehrt, wo die Atome sind, wirken die Kräfte nicht. Denn sonst würde, der ganzen gegenwärtigen Voraussetzung nach, entweder die Expansivkraft das Atom selber auseinandertreiben, oder die Attractivkraft es bis zur absoluten Körperlosigkeit zusammendrängen. Wir gerathen also unversehens auf die bestrittene Lehre von der „actio in distans", welche um nichts weniger bedenklich ist, wenn auch die behauptete Wirkung in die Ferne hier nur in den

„möglichst kleinsten Zwischenräumen“, zwischen den Atomen, stattfinden soll. Denn es ist und bleibt an sich eine ungeheuere Ungereimtheit zu behaupten: ein Reales wirke gerade da, wo es nicht ist, und wirke da nicht, wo es sei.

93. Wir müssen daher offenbar die ganze bisherige Annahme fahren lassen: „dass die Kräfte an die Atome gebunden seien.“ Soll es überhaupt eine Attractiv- und Expansionskraft geben, so können sie unmöglich an den Atomen haften, sondern sie müssen als selbständige Existenzen gedacht werden, unabhängig von den Atomen, ja durch sie hindurch wirkend. Bei dieser weitern Hypothese aber häufen sich vollends die Verlegenheiten.

Nichts ist nämlich dieser ganzen Denkweise mehr zuwider als die Vorstellung reiner, an keinen Stoff, an kein Reales geknüpfter, gleichsam in der Luft schwebender Kräfte. Und mit dieser, wenn auch instinctmässigen Scheu hat sie gerade recht. Eben dies war es, was sie von Anfang an auf die Lehre von den Atomen gedrängt hatte. Sie gab damit nur einem wahren und gründlichen Bedürfniss eine unvollkommene Befriedigung. Ihre Grundbehauptung muss es daher bleiben: dass es keine reinen Kräfte gibt. Bei dieser neuen Hypothese wäre sie daher entweder genöthigt, das Princip der Atomistik ganz preiszugeben (dann wären uns eigentlich zum dritten male die Atome verschwunden unter den Händen ihrer eigenen Theorie): — oder sie muss behaupten, dass jene zwischen den Atomen wirkenden Kräfte abermals an einen Stoff geknüpft seien, d. h. an Atome in zweiter Potenz; — wie theilweise oder nach einer Seite hin von denjenigen Physikern wirklich geschieht, welche die Expansionskraft als Wirkung eines „Wärmestoffs“ bezeichnen (§. 91). Hiermit wiederholen sich jedoch nur in neuem Kreislauf dieselben Schwierigkeiten, denen wir von Anfang an durch diese Hypothese entgehen wollten: denn auch hier, bei diesen Atomen in zweiter Po-

tenz, erneuern sich dieselben Probleme, die uns schon anfangs bei dem Begriffe der Molecularkräfte in den Weg traten. Immer noch bleibt die gleich ungelöste Frage bestehen: wie ein „Gebundensein" entgegengesetzter Kräfte an ein und dasselbe Atom sich denken lasse? Ebenso: was sie wechselsweise errege, sodass bald die eine, bald die andere das Uebergewicht gewinne? Endlich: wie sie überhaupt wirken können ausser und zwischen den Atomen, da sie doch an diese „gebunden" sein sollen?

So ergibt sich zu definitivem Urtheil: Verfolgen wir die Vorstellung von Kräften oder von Atomen, so führt beides zu gleich herben Ungereimtheiten. Combiniren wir beide Vorstellungen miteinander, so hebt jede die andere auf, wie wir gesehen; und wenn wir auf diesem Wege ins Unendliche fortschreiten, Hypothese zu Hypothese fügen wollten, so wären wir dadurch der Lösung des eigentlichen Problems auch nicht um einen Schritt näher gekommen.

Indess könnten die Anhänger der Atomistik sagen: Wenn wir auch jene Widersprüche zugeben, diese Schwierigkeiten nicht zu lösen vermögen bei der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniss: so ist doch die Annahme einer Expansiv- und Attractivkraft so sehr durch die Erfahrung geboten und sie erklärt, neben der weitern Annahme von Atomen, das Thatsächliche wenigstens theilweise so befriedigend, dass wir von ihr abzugehen keinen Grund sehen. Aber auch diese theilweise Befriedigung müssen wir als Täuschung erkennen, die als die letzte Zuflucht des Atomismus nicht übrig bleiben darf.

Denken wir nämlich die beiden entgegengesetzten Kräfte in der That nun zwischen den Atomen in wirksames Spiel versetzt: was bleibt, wenigstens für eine „exacte", mathematisch genaue Vorstellung, als letztes Resultat? Sie sind nach jener ganzen Construction in nichts verschieden von zwei in entgegengesetzter Richtung bewegenden Kräften, wie die Mechanik sie behandelt. Sie müssen daher noth-

wendig, gleich diesen, weil in entgegengesetzter Richtung wirkend, durch ihr Resultat wechselseitig sich neutralisiren, d. h. in ihrer Wirkung sich vernichten, wie der von zwei entgegengesetzten, gleich stark bewegenden Kräften ergriffene Körper ruht.

Wird nun z. B. nach der Moleculartheorie die Voraussetzung angenommen, dass sie bei flüssigen Körpern „in völligem Gleichgewicht" stehen, so müssen sie sich, durch dieses Gleichgewicht eben, in ihrer Wirkung völlig auf nichts zurückbringen. In jedem kleinsten Theile des flüssigen Körpers wirkt Attractiv- und Expansivkraft zwischen seinen Atomen gleich stark: das Anziehende zwischen ihnen wird vom Abstossenden neutralisirt. Mithin ist es der Wirkung nach, wie wenn beide gar nicht vorhanden wären. Das Resultat wäre somit der blosse Aggregatzustand der Atome, eine „Nebeneinanderlagerung gleich einem Sandhaufen", welcher man eben durch die Vorstellung einer Attractivkraft entgehen wollte. Man hat daher vielmehr nichts erklärt und befindet sich zugleich mit der „Erfahrung" in Widerstreit, indem die flüssigen Körper nicht blossen Aggregatzustand ihrer Atome darbieten, sondern innige Continuität zeigen. Derselbe Widerspruch lässt sich ohne Mühe an den Begriffen der festen und der elastischen Körper weiter durchführen. In jenen soll die Attractivkraft, in diesen das Expansionsvermögen stärker wirken. Hier müsste jedoch, zufolge der fortschreitenden Wirkung, in beiden Fällen die stärker wirkende Kraft die entgegengesetzte allmählich aufheben, endlich ganz vernichten: der feste Körper müsste immer fester, der elastische immer expansiver und lockerer werden, d. h. es gäbe überall keine an die Qualität des Körpers geknüpfte specifische Dichtigkeit mehr.

94. Diese ungenügende Beschaffenheit der ganzen Moleculartheorie ist nun den ausgezeichnetern Physikern selber keineswegs verborgen geblieben: sie enthalten sich sorgfäl-

tig jedes tiefern Eingehens und besondern Entwickelns ihrer Principien, indem sie wohl fühlen, wie ihnen damit der feste Boden des Thatsächlichen sogleich sich in Widersprüche auflösen würde. Wie weit aber das Gefühl dieser Unzulänglichkeit gehe, davon können wir kein schlagenderes und durch seine Autorität wirksameres Beispiel geben, als wenn wir von der Art und Weise Bericht erstatten, wie A. v. Ettingshausen in seinem mit Recht geschätzten Handbuch der Physik jene Lehre einführt.*) Wir wählen dieses Werk nicht blos darum, weil es als das jüngst erschienene vom gegenwärtigen Stande der Frage Rechenschaft ablegt, sondern auch weil der Verfasser mit grosser Vorsicht das Gebiet des Phänomens, der Beobachtung durchaus nicht überschreiten will und auf eigentliche Theorie, auf definitive Erklärung ausdrücklich und selbstbewusst verzichtet.

Wie nun wird hier die Lehre von den Atomen eingeführt? Als eine „zulässige" Annahme, welche wenigstens dem „gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" angemessen sei. Von der empirischen Theilbarkeit der Körper, sodann von der Beobachtung „einer ausserordentlichen Verbreitung und Feinheit gewisser (z. B. der riechbaren) Stoffe" ausgehend, sagt er endlich: „Ob aber die Theilung der Materie, an sich betrachtet, ohne Ende fortgehen könnte, oder ob in dem Wesen der Materie selbst eine Beschränkung ihrer Theilbarkeit liege", d. h. ob es überhaupt Atome gebe oder nicht: — „darüber gibt uns weder eine unmittelbare Erfahrung, noch eine auf haltbare Erfahrung gestützte Theorie Aufschluss, sondern was darüber bisjetzt von verschiedenen Seiten ausgesprochen worden ist, beruht auf blosser Hypothese. Zur Erklärung der Thatsachen, welche die Grundlage des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaft ausmachen, genügt die gewiss nicht zu

*) A. v. Ettingshausen, „Die Anfangsgründe der Physik" (zweite Aufl., Wien 1853).

bezweifelnde Voraussetzung, dass die Körper aus Theilen bestehen, welche einzeln genommen sich ihrer Kleinheit wegen unserer sinnlichen Auffassung gänzlich entziehen." (§. 15, S. 9.)

Mit andern, ausdrücklichern Worten: Die Atomenlehre im Ganzen wird völlig aufgegeben; denn sie beruht weder auf unmittelbarer Erfahrung, noch auf einer durch Erfahrung gestützten Theorie; d. h. sie ist nichts anderes als eine willkürliche Voraussetzung. Nur in dem beschränktern Sinne wird sie auf den Grund gewisser Beobachtungen zugelassen, dass in den Materien sich ihre „feinsten Bestandtheile" unserer unmittelbaren Beobachtung entziehen.

Noch auffallender ist die behutsame und zurückhaltende Art, wie Ettingshausen die Lehre von den „Molecularkräften" einführt. Sie schrumpft im Verfolge seiner Darstellung fast in nichts zusammen. Nachdem der Verfasser die verschiedenen Aggregatzustände der Körper, wonach sie entweder als feste, flüssige oder als gasförmige erscheinen, aus der Hypothese eines verschiedenen Grades von „Anziehungs- und Abstossungskraft" in ihnen hergeleitet hat, fährt er also fort (§. 27):

„Indem wir zur Erklärung der Aggregationsformen anziehende und abstossende Molecularkräfte postuliren, sind wir ausser Stande, über den Zusammenhang dieser Kräfte mit dem Wesen der Materie mehr als blosse Vermuthungen auszusagen. Die anziehende Kraft, welche eine Materie gegen die andere ausübt, wird von den Physikern, wenn auch nicht als eine mit dem Wesen der Materie" (der Atome) „so innig zusammenhängende Eigenschaft, dass Materie ohne dieselbe gar nicht existiren könnte, doch als ein die Materie stets begleitendes Attribut angesehen, welches als ein nicht weiter erklärbares Fundamentaldatum unsern übrigen Erklärungen als Ausgangspunkt dient." (Die vielverhandelte Frage daher, wie sich die Molecularkräfte zu den Atomen verhalten, also gerade das,

was die Erklärung der Materie enthalten soll, wird hier als „nicht weiter erklärbar" bezeichnet; d. h. der ganze Werth der Lehre von den Molecularkräften, insofern daraus die Materie erklärt werden soll, wird preisgegeben.)

In Betreff der „Abstossungskraft" beruft er sich jedoch auf die Thatsache der Wärme, indem diese nichts anderes sei oder nichts anderes hervorbringe, als stets veränderte Aeusserungen dieser Abstossungskraft, wobei freilich unentschieden bleiben müsse, ob die gegenseitige Abstossung der Körpertheile dabei Wirkung der Wärme als eines besondern Stoffs sei, oder nur in der höhern Steigerung jener Abstossungskraft überhaupt bestehe. Er neigt sich jedoch zur erstern Ansicht und nimmt einen übrigens „imponderabeln" Wärmestoff an, dessen Moleculartheile sich wiederum anziehen. Indem diese Wärmemoleculartheilchen jedoch von den andern Körpern, um welche sie gelagert sind, stärker angezogen werden, entsteht damit Wärme und Ausdehnung des erwärmten Körpers zugleich. Bei dieser Voraussetzung „reicht es hin", den wägbaren Theilchen untereinander blos Anziehung beizulegen; „die Abstossung derselben kommt auf Rechnung der Partikeln des Aethers (oder Wärmestoffs), deren Abstossung jene der Körpertheile nach sich zieht" (§. 31, S. 20). Es gibt also nach dem Verfasser blos noch „Anziehungskraft" und „Wärmestoff"; die Lehre von entgegengesetzten Molecularkräften ist also aufgegeben, und zwar darum, weil jene einfachere Annahme „hinreicht". Man sieht, dass es sich bei allen diesen Annahmen nicht darum handelt, die Existenz der Materie wirklich zu erklären, welche Prätension von unserm Verfasser ja ausdrücklich abgelehnt worden ist, sondern eine möglichst einfache und wenigstens nicht geradezu widersprechende Vorstellung zu geben, in der eine Menge gleichartiger Phänomene zusammengefasst werden können.

Gegen diese bescheidenen Ansprüche, da sie so deutlich

darauf verzichten, wirkliche Erklärungen geben zu wollen, lässt sich nicht das Geringste einwenden.

Ebenso charakteristisch ist die Weise, wie Ettingshausen „die atomistische Ansicht von den chemischen Erscheinungen“ darstellt (§. 51, S. 36, 37). Die Gesetze der chemischen Verbindung führen auf die Annahme, dass jedem chemischen Stoffe besondere, unter sich gleiche Atome entsprechen, welche sich untereinander nur in beschränkter Anzahl gruppiren können. Die Resultate solcher Verbindungen sind zusammengesetzte Atome (Molekeln), deren Gewichte den Summen der Zahlen proportional sind, welche durch die Gewichte der einzelnen Atome gebildet werden. „Man hat sich also unter der Benennung Atom nicht, wie in den ältern Systemen, etwas absolut Untheilbares vorzustellen; die Untheilbarkeit der Atome ist eine blos relative: sie sind gleichsam die Einheiten, auf welche die Nebeneinanderlagerung“ (der chemischen Körper) „sich bezieht; aus ihrer Gruppirung entstehen die Molekeln“ u. s. w. Das heisst: Weil die Vorstellung einer Nebeneinanderlagerung überhaupt recipirt worden ist, müssen wir nunmehr auch von einfachen chemischen Atomen reden, wiewol ihre Untheilbarkeit keineswegs daraus gefolgert werden soll: d. h. die Atome werden in ihrer eigentlichen Bedeutung, „untheilbare Körperchen“ zu sein, völlig aufgegeben, weil sie als solche zur Erklärung des Phänomens nichts Wesentliches beitragen.

Sehr bezeichnend ist es daher, dass er zum Schlusse dieser ganzen Lehre, gleichsam als Warnung und Generalbedenken, noch Folgendes hinzufügt: „Obgleich die hier vorgetragene atomistische Vorstellungsweise die Gesetze der chemischen Verbindung auf eine einfache Art zu begründen scheint, so muss man sich doch hüten, ihr eine grössere Evidenz beizulegen, als sie wirklich besitzt. Ohne die ausdrückliche Voraussetzung, dass

die Beschaffenheit der Atome nur gewisse Gruppirungsformen zulasse, würde diese Hypothese nicht einmal das Gesetz der bestimmten Verhältnisse in sich fassen. Denn könnten sich überhaupt unbestimmt viele Atome des Stoffs A mit unbestimmt vielen des Stoffs B verbinden, so wären Verbindungen dieser Stoffe in sehr vielen, nicht mehr voneinander unterscheidbaren Abstufungen und in beliebigen Gewichtsverhältnissen möglich."

Hier wird daher deutlich gelehrt, dass die Atome nicht als „untheilbare Körperchen", sondern allein um ihrer anderweitig anzunehmenden Beschaffenheit willen, d. h. wegen der dabei vorauszusetzenden chemischen Affinität, für die ganze Hypothese zulässig sind. Als blosse Atome sind sie untauglich. Fürwahr, entschiedener und doch zugleich behutsamer konnte kein empirischer Forscher der ganzen Moleculartheorie als Theorie den Abschied geben, als es hier geschehen ist! Gewiss hat er damit den eigentlichen Physikern nichts Neues gesagt. Gewiss aber kann er den sensualistischen und materialistischen Halbphilosophen zur Belehrung dienen, die da wähnen in den Pfaden der „Naturwissenschaft" zu wandeln und dreist versichern: diese habe die Atomenlehre längst über allen Zweifel erhoben! Wir haben das gerade Gegentheil gesehen. Sie betrachtet sie ausdrücklich als das Zweifelhafteste von der Welt und wendet sie blos einstweilen als eine zulässige Fiction an, bis die rechte Erklärung gefunden ist.

95. Als das letzte Urtheil in dieser Reihe wollen wir das Wort eines Physikers anführen, welcher mit desto entschiedenern Gründen den theoretischen Unwerth des gewöhnlichen Atomismus aufdeckt, je strenger und sorgfältiger er das Gebiet des Gegebenen, d. h. des zu Erklärenden abscheidet von dem, was ihm zur Erklärung unterzulegen sei, welches beides eben die atomistische Lehre gänzlich ineinander fliessen lasse. Dieser Physiker ist K. Snell in dem schon oben an-

geführten, auch aus andern Gründen wichtigen Werke: „Die Streitfrage des Materialismus“ (1858).*)

Die gemeine, auch unter den Physikern verbreitete Vorstellung von der Materie ist die: dass sie in einem mit gewissen Kräften begabten Stoffe bestehe. Unter „Stoff“ versteht man dabei etwas den „Kräften“ schlechthin Entgegengesetztes, Substantielles, an welchem, als einem nothwendig zu Grunde zu legenden Substrate, die Kräfte haften. Von einem solchen Substrate weiss indess der Physiker als solcher nichts; dergleichen mag wol in seiner ungeläuterten Metaphysik vorkommen; als physikalische Thatsache ist es nirgends gegeben. Trägheitswiderstand (=„Masse“) vielmehr ist das Einzige, was wir an der Materie nicht „Kraft“ nennen können, und der Physiker hat mit nichts anderm zu thun, als mit Kräften und mit Trägheitswiderstande. Hiermit ist die Materie nach ihren innern Gründen durchaus noch nicht erklärt; aber es ist wenigstens eine correcte Beschreibung desjenigen gegeben, was uns in ihrem Phänomene entgegentritt.

Eine solche Materie nun aus einem Aggregate kleinster, nicht mehr theilbarer Körper erklären wollen, heisst sie gar nicht erklären, indem die Atome als kleinste, selbst materielle Theile dabei vorausgesetzt werden müssen, die vermeintliche Erklärung daher in einer blossen Tautologie besteht: man vertauscht nur den Begriff der Materie überhaupt mit der Vorstellung einer Menge kleinster materieller Theile, wodurch wir dem Grunde derselben um nichts näher gerückt sind. „Es kann kaum etwas Gedankenloseres geben“, sagt der Verfasser (S. 34), „als die gewöhnliche Redensart, es gebe zwei Vorstellungen oder Erklärungen vom Wesen der Materie, die atomistische und die dynamische. Es muss vielmehr so heissen: Entweder gibt es überhaupt keine

*) Man vergleiche den Bericht des Verfassers über diese Schrift in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, XXXIV, 274—287.

Erklärung vom Wesen der Materie und die Materie muss in den Atomen als ein Letztes und schlechthin Gegebenes immer vorausgesetzt werden, oder es gibt eine, und dann muss sie in irgend einem Sinne eine solche sein, welche man dynamisch nennt."

Sofern man jedoch unter jenen letzten Theilen nicht kleine Körperchen, sondern ausdehnungslose und durch Zwischenräume getrennte Kraftcentra versteht, welche man nicht mehr Atome, sondern nach älterer Weise Monaden nennen sollte: so trifft auch diese Hypothese nicht zum Ziele. Man müsste nämlich jene ausdehnungslosen physischen Kraftcentra zugleich mit Trägheitswiderstand ausgerüstet denken, weil sonst eine Vereinigung derselben unmöglich Trägheitswiderstand oder „Masse" erzeugen könnte. Dann beginge man aber von neuem den Fehler, dasjenige, was offenbar nur zum äussern, selber zu erklärenden Phänomene der Materie gehört, in das innere Wesen ihrer Gründe zu verlegen und so, nur an einer andern Stelle, in dieselbe Tautologie des Erklärens zu verfallen, die vorhin an der gemein atomistischen Erklärungsweise sich zeigte.

Die Thatsache übrigens, dass die erscheinenden Körper als ein System von getrennten, der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden Theilen sich zeigen, ebenso dass viele Hergänge in der Natur auf einer Lagenveränderung solcher kleinsten wirklich bestehenden Theile beruhen, — alles dies, was Fechner (in seinem Werke über die Atomenlehre) ausführlich nachweist und was für ihn die Hauptinstanz auch für die metaphysische Annahme von Atomen geworden ist (§. 86), gibt Snell zwar völlig zu, bemerkt aber richtig, dass dies mit der metaphysischen Erklärung der Materie aus Atomen gar nichts gemein habe und für deren Existenz nichts beweisen könne, indem ja unverkennbar jene Discontinuität und Gliederung der Körper bis in ihre kleinsten Theile nur zur phänomenalen Seite der Materie geschlagen werden könne, nicht im geringsten daher über den

Charakter ihrer übersinnlichen Gründe voraus entscheiden dürfe.

Aber auch in Betreff der Frage, welche Brauchbarkeit die Vorstellung der Atome zur Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen biete, zeigt Snell ausführlich den schwankenden Gebrauch dieses Begriffs in der Physik, die nur theilweise Gültigkeit desselben in der Chemie, und kommt zu dem Endresultat: dass das Atom, wahrhaft der „Wechselbalg eines Begriffes", nichts weiter als eine schwankende und unklare Grenzvorstellung sei, mit der man sehr Verschiedenes zu bezeichnen pflege, was man nicht weiter erklären könne oder wolle (S. 39).

96. Das kritische Ergebniss alles Bisherigen ist, wiewol verneinend, doch lehrreich genug. Es hat sich gezeigt: die Vorstellung mechanischer Atome oder „kleinster Körper" ist nicht nur ein schwankender und unklarer, sondern ein sich selbst aufhebender Begriff. Indem er zu seiner eigenen Haltbarkeit der Hülfshypothese von den anziehenden und abstossenden Molecularkräften bedarf, zerrinnen uns die Atome unter den Händen; unter dieser Voraussetzung bedürfen wir ihrer nicht mehr. Der mechanische Atomismus ist, sich selbst widerlegend, in Dynamismus übergegangen. Und so stehen wir plötzlich an dem Punkte, bei dem Kant anknüpfte. Aber auch dieser (nur formale) Dynamismus muss sich durchproben und wird ungenügend befunden werden.

Kant construirte im zweiten Theile seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft"*), welchen er „Dynamik" nannte, die Erscheinung der Undurchdringlichkeit aus entgegengesetzten bewegenden Kräften. Es war ein bedeutungsvoller Anlauf zu einer völlig neuen Lösung des schwierigen Problems, und wie von einem Geiste

*) „Kant's sämmtliche Werke", herausgegeben von Rosenkranz, V, 343 — 396.

erster Ordnung, gleich dem Kant'schen, zu erwarten war, hat jeder Schritt dieser Untersuchung belehrenden Werth für die Wissenschaft, ebenso wol durch ihre Unzulänglichkeit und Lücken wie durch ihr positives Ergebniss. Es ist daher völlig am Orte, auf diese bedeutende Leistung zurückzukommen. Auch dadurch wird nichts gemindert an ihrer allgemeinen Wichtigkeit, dass Kant die Materie zu einem blos subjectiven Phänomene machte. Das bleibt fest stehen für jede echte Theorie von der Materie, dass sie nichts Objectives, sondern Phänomen eines Objectiven sei. Es ändert daher im ganzen nichts, wohin man das Phänomen verlege, wenn man nur festhält, dass es Phänomen eines Realen sei; auch abgesehen von dem besondern Umstande, dass Kant überhaupt niemals die Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem Phänomen mit Entschiedenheit aufs Reine gebracht hat.

Schon der Grund, warum Kant seine Aufgabe nur auf dynamischem Wege lösen zu können glaubte, ist wichtig und von den belehrendsten Folgen. Das Problem der Materie besteht nach ihm im Begriffe ihrer Undurchdringlichkeit und der Verschiedenheit der Raumerfüllung. Jedes Eindringen in einen Raum kann allein auf Bewegung beruhen. Daher kann auch der Widerstand gegen ein solches Eindringen nur von einer zurückstossenden Kraft herrühren, welche das Phänomen der Undurchdringlichkeit erzeugt und als die „ursprüngliche Elasticität" der Materie bezeichnet werden kann. Da jedoch die „Zurückstossungs- oder Ausdehnungskraft" die Materie in unendliche Theile zerstreuen würde, so erfordert die Möglichkeit ihrer Construction eine zweite, die Anziehungskraft, ihr entgegenzusetzen, welche abermals allein wirkend die Raumerfüllung aufhöbe, indem sie die Materie in absolute Ausdehnungslosigkeit zusammendrängen würde.

Hierdurch wird nun eine Construction nicht nur der Undurchdringlichkeit überhaupt, sondern auch der verschie-

denen Grade der Raumerfüllung möglich. Die Zurückstossungskraft erklärt das Reale (Solide) der Raumerfüllung überhaupt, die Anziehungskraft, als das Negative der erstern, erklärt den Zusammenhalt der Theile innerhalb jener Grenze, und die Einschränkung der erstern Kraft durch die zweite erklärt endlich den Grad der bestimmten Raumerfüllung.

Absolute Undurchdringlichkeit (Atome) und leere Zwischenräume innerhalb der Körper gibt es nicht; doch will Kant nicht leugnen, dass diese Ansicht, welche nicht (dynamisch) verschiedene Grade der Raumerfüllung, sondern (mechanisch) verschiedene Quanta undurchdringlicher Theilchen zu Grunde legt, für die mathematische Rechnung bequemer sein möge.

97. Mit jenen Sätzen ist jedoch, sagt Kant, der apriorische Begriff der Materie erschöpft. Die specifischen Unterschiede der Materien daraus herleiten zu wollen, bliebe ein ganz unthunlicher Versuch. Diese sind nur aus der Erfahrung zu schöpfen. Doch zeigt er, in einer höchst wichtigen „allgemeinen Anmerkung" am Schlusse der Dynamik, die Möglichkeit, sie aus seiner dynamischen Hypothese besser zu erklären als aus der mechanischen mit Atomen und leeren Zwischenräumen. Er kommt dabei auf den bedeutungsvollen Begriff einer chemischen Durchdringung der Stoffe, welche wirkliche „Intussusception", nicht nach der Atomenlehre blosse „Juxtaposition" der kleinsten Theile, also völliges Ineinandersein verschiedener Materien voraussetzt. Ebenso äussert er am Schlusse die merkwürdige Vermuthung eines „Aethers", der, als eine Art von Allmaterie, den Raum ganz und stetig erfülle, doch mit weit geringerer Intensität als alle Körper, die wir unsern Versuchen unterwerfen können.*)

*) Kant, „Metaphysische Anfangsgründe etc.", a. a. O., S. 346 fg., 351, 358 fg., 362, 378, 379, 394.

98. Diese Construction gibt sehr Vielfaches zu denken. Zuerst kann uns nicht entgehen, dass in ihr das eigentliche Resultat unserer vorigen Kritik der Atomistik niedergelegt ist. Wie die ursprüngliche Atomenlehre, an sich ungenügend, zu der Hypothese von den Molecularkräften sich erweitern musste, so haben diese, wie wir zeigten, die Atome in sich aufgezehrt. Kant's Dynamik ist nichts anderes als die alte Lehre von den Molecularkräften, aber von ihrer Anheftung an die Atome befreit.

Hier ist es nun höchst merkwürdig, dass Kant eine Vorfrage so leicht überspringen oder vielmehr sie nur unentschieden zur Seite schieben konnte — denn welch ein Ausweg zur Beantwortung derselben sich wirklich ihm darbot, wird sich ergeben —, welche zu den fundamentalen in diesem Gebiete gehört. Er construirt die Materie aus der Zusammenwirkung zweier entgegengesetzter bewegender Kräfte und aus ihrem verschiedenen Verhältniss zueinander. Jede Kraft aber setzt ein Reales voraus, welchem sie eigenschaftlich angehört, d. h. mit dessen Qualität sie dergestalt eins ist, dass sie Kraft nur wird durch ihr Verhältniss zu einem andern Realen. (Diesen allein haltbaren, ebenso den unkritischen Ausdruck: „dass ein Wesen Kräfte habe", berichtigenden, als die nebulistische Vorstellung von „reinen Kräften" beseitigenden Begriff der „Kraft" haben wir schon im Vorigen begründet: §. 85.)

Dies Reale ist nun Kant unwillkürlich verschwunden: die Atome, welche dies für die Moleculartheorie waren, beseitigt er, und zwar mit Recht. Das Problem aber, ob es „reine", an kein Reales befestigte Kräfte überhaupt geben könne, oder schärfer ausgedrückt: ob Kraft überhaupt etwas anderes sei als Ausdruck der specifischen Qualität eines Realen, in seinem Verhältniss zu andern Realen? — dies metaphysische Problem berührt er weder im Allgemeinen, noch wirft er die besondere Frage auf: ob

blosse Anziehungs- und Abstossungskräfte, ohne ein Reales gedacht, welches durch sie angezogen oder abgestossen werde, — nicht ein völliger Widerspruch sei, der weit entfernt, zur Construction der Materie „auszureichen", schon das erste Grundphänomen der Körperlichkeit, die Undurchdringlichkeit, unerklärt lassen muss?

Dennoch ist Kant weit entfernt, einen solchen Widerspruch wirklich begangen zu haben; aber ebenso wenig hat er auch jene Frage und die in ihr liegende Alternative sich bestimmt zum Bewusstsein gebracht. Er subintelligirt stillschweigend ein Reales — wie wir sogleich beweisen werden; — aber da er über den bestimmtern Begriff desselben unentschieden war, liess er es bei der Hauptuntersuchung unerörtert im Hintergrunde stehen. Er brachte jedoch sogar die wahre Antwort, was dieses Reale sei, in einer beiläufigen Erklärung am Schlusse seiner Untersuchung unerwartet nach.

Zuerst nämlich musste ihm die Frage: was das jenen entgegengesetzten Kräften zu Grunde liegende Reale sei, ganz von selbst zusammenfallen mit der Frage nach dem Grunde des specifischen Unterschieds der Materien. Hier aber schärft er wiederholt ein und behauptet auf das entschiedenste, dass dies „a priori" zu erkennen unmöglich sei. Dieser Grund könne nur aus der Erfahrung geschöpft werden. Seine Construction der Materie auf dynamischem Wege kündigt sich daher deutlich genug als eine nur formale an; sie will blos die mechanische Auffassung und die Atome beseitigen: was das den letztern zu substituirende Reale sei, lässt sie völlig unentschieden.

Dies führt Kant sogar auf das nachdrücklichste und motivirteste aus. Bei der wiederholten Warnung nämlich, die specifischen Unterschiede der Materie nicht a priori ableiten zu wollen, erwähnt er zwar die doppelte Möglichkeit ihrer Erklärung, lässt aber jede Entscheidung darüber da-

hingestellt: „ob die Unterschiede der Materien nichts anderes seien als Product des verschiedenen Grades der Ineinanderwirkung von Attractiv- und Repulsivkraft, oder ob umgekehrt die ursprüngliche Verschiedenheit derselben den verschiedenen Grad des Ineinanderwirkens jener beiden Kräfte hervorbringe?“ Er kämpft nur wider die Behauptung des Atomismus: „dass es unmöglich sei, einen specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken“.*)

Wenn Kant sich überhaupt aber auf jene Frage eingelassen hätte, so ist nicht zweifelhaft, wie er sie hätte beantworten müssen. Er bestreitet überall den Begriff der blossen „Juxtaposition“ der Körpertheile, er behauptet eine wahre Wechseldurchdringung der Materien. Indem er nun aber am Schlusse seiner Abhandlung die „chemische Durchdringung“ als wahre Intussusception verschiedener Materien bezeichnet, also den Grund der Raumerfüllung in ihrer chemischen Affinität findet; so lag die Consequenz nahe, die letztere überhaupt als den Realgrund der Wechseldurchdringung der Materien und ihrer specifischen Dichtigkeit anzunehmen. Eben darin aber sind die Keime der wahren Theorie niedergelegt.

Nicht minder ist es ein folgenreicher und genialer Gedanke, den Kant selber nur nicht bis in seinen letzten Grund verfolgt hat, wenn er das Raumfüllende als „absolute Elasticität“ bezeichnet. Elasticität, Ausspannung ist der reinste Effect eines qualitativen, unmittelbar sich quantirenden Realen. Und so hätte Kant schon längst durch jenen Ausspruch zurückleiten können auf die einfache Wahrheit, in welcher wir den Anfang zur Lösung des ganzen Problems finden: dass Existiren und sich als räumlich Setzen, ebenso Raumsetzen und Raumerfüllen eins und dasselbe ist. In diesem Satze und in dem vorher-

*) Kant, a. a. O., S. 393.

gehenden, durch Kant angedeuteten, von der chemischen Affinität, als dem Grunde der specifischen Dichtigkeit, sehen wir in der That die Grundlage einer befriedigendern Lehre vom Verhältnisse des Realen zum Phänomen der Materie oder der Leiblichkeit. Beide hätte man schon längst bei gehöriger kritischer Benutzung aus dem Lehrwerke Kant's sich herauslesen können, was bisjetzt unsers Wissens noch nicht geschehen ist.

99. Sein unmittelbarer Nachfolger nämlich, Schelling, statt hier anzuknüpfen, war von Fichte gewöhnt worden, alle Untersuchungen aus dem „höchsten Princip" zu führen und allgemeine Umrisse zu geben, in denen das Schwierige und Problematische des Einzelnen gerade verdeckt wird. So verwandelte er die ganz bestimmte Frage nach der Entstehung der Materie und des Phänomens der Undurchdringlichkeit in eine „Darstellung von der allgemeinen Selbstconstruction der absoluten Natur oder der unendlichen Productivität, in der die einzelnen Producte, die Körper und ihre natürlichen Differenzen, ebenso unaufhörlich gesetzt wie unablässig wieder aufgehoben werden". Zwar knüpft er ausdrücklich an Kant's „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" an und operirt mit ihren Prämissen; aber sie sind unter seinen Händen ein ganz anderes geworden, als Kant je zugelassen hätte aus ihnen zu machen. Gleichwie Fichte am Schlusse der „Wissenschaftslehre" es ausspricht, dass er, die Grundbedingungen des Bewusstseins a priori construirend, welche Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" als blos gegeben im Ich vorausgesetzt habe, den Leser nun gerade bei demjenigen Punkte absetze, wo Kant ihn aufnehme*): ganz ebenso und mit offenbar parallelem Bestreben beabsichtigt Schelling die

*) J. G. Fichte, „Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre" in „Sämmtliche Werke", I, 411.

höher liegenden Prämissen zu begründen, auf welchen Kant's Construction der Materie beruhe. *) Unaufgeklärt bleibt dabei nur die Hauptfrage, ob er diese Kant'sche Construction als eine vollständig gelungene anerkenne? Fichte behauptete dies bekanntlich in Betreff der Resultate der Kant'schen Kritik; anders ist in dieser Beziehung Schelling's Verhältniss zu Kant: er bedarf dreier Kräfte zu seiner Construction der Materie, freilich nur, wie sich zeigen wird, weil er den rechten Punkt der Ergänzung für die Kant'sche Theorie verfehlt hat; aber er befindet sich dadurch wenigstens in wesentlicher Abweichung von ihm. Damit wird sein ganzes Verhältniss zu Kant complicirter und unklarer. Er baut auf den Kant'schen Prämissen fort und doch behauptet er, diese aus höhern Principien erst zu begründen: er verändert das Kant'sche Resultat wesentlich und doch will er die eigene Theorie nur bis zu dem Punkte fortführen, wo sie von Kant aufgenommen werden könne.

Mag man daher die Grundanschauung Schelling's von der Einheit der gesammten Natur für kühn, ja für grossartig erklären und in ihr sogar einen wesentlichen Bestandtheil der Wahrheit finden; — eine Ansicht, zu der auch wir uns bekennen dürfen: — so vermögen wir doch in der Behandlung des vorliegenden Problems kein besonnenes Abwägen, nur ein im Halbdunkel tappendes Verfahren zu finden; dabei eine stete Vermischung des Thatsächlichen mit dem Hypothetischen, des zu Erklärenden mit der Erklärung, des Transscendentalen mit dem Empirischen.

100. Die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft ist, sagt Schelling, „die Materie zu construiren", d. h. die ursprüngliche Construction des ideellen Subjects der Natur, welches diese bewusstlos vollzieht, mit Bewusstsein nachzuthun. Wie freilich das menschliche Denken dieser

*) F. W. J. Schelling, „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (Jena 1799), S. 316.

ungeheuern Aufgabe gewachsen sei, wird nicht erklärt, demungeachtet jedoch zugegeben, dass es diesem Denken unmöglich bleibe, die unendlichen Verschiedenheiten jenes Processes in seinen einzelnen Producten, d. h. in den wirklichen Naturerscheinungen, genügend zu durchschauen: — sodass also durch eine seltsame Verkehrung des natürlichen Verhältnisses es für leichter erklärt und für möglicher gehalten wird, das Allgemeine des Weltschöpfungsprocesses zu durchschauen, als seine einzelnen Producte zu erklären. *)

Die Natur ist an sich unendliche Entwickelung, eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geschwindigkeit. In dieser Evolution jedoch würde nichts unterschieden werden können, es würde zu gar keinem Producte kommen, wenn nicht zugleich innerhalb jener ersten Kraft unablässig ein Retardirendes wirkte, welches jener Tendenz das Gleichgewicht hält. Die unendliche Entwickelung setzt daher als ursprüngliche Factoren eine accelerirende und eine retardirende Kraft voraus — an andern Stellen nennt Schelling sie geradezu Repulsiv- und Attractivkraft —, die beide an sich unendlich und nur wechselseitig durcheinander begrenzt sind. Die Bedingung aller Gestaltung ist Dualität. „Dies ist der tiefere Sinn in Kant's Construction der Materie aus entgegengesetzten Kräften.“ Infolge der wechselseitigen Einschränkung dieser Kräfte kommt es in keinem gegebenen Momente der Zeit zur absoluten Evolution; sonst würde, bei Uneingeschränktheit der accelerirenden Kraft, die Natur nichts als ein absolutes Aussereinander darbieten, den unendlichen Raum. Würde dagegen die retardirende Kraft uneingeschränkt gedacht, so könnte nur ein absolutes Ineinander, der Punkt, entstehen, welcher, als blosse Grenze des Raums, Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raume ist. Keine von beiden Kräften daher würde für

*) Schelling, „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik“ in der „Zeitschrift für speculative Physik“, I, 100—102.

sich eine reale Raumerfüllung zu Stande bringen. Aber beide in ihrer blos allgemeinen Zusammenwirkung auch nicht, sondern nur unter der weitern Bedingung, indem die retardirende Kraft in ihrem relativen Gegengewicht steigt und so gewisse „Hemmungspunkte“ bildet, welche erst eine feste Gestaltung in der Natur zulassen. (Deshalb nennt Schelling in der Abhandlung „Ueber den dynamischen Process“ die retardirende Kraft geradezu die „ordnende“, S. 105.) So nur sind auch verschiedene „Dichtigkeitsgrade“ möglich. Aber eben jener Wechsel von Expansion und Contraction ist auch Bedingung der Möglichkeit alles chemischen Processes. Denn nur vermöge eines Wechsels expansiver und compressiver Kräfte können zwei verschiedene Körper in Eine identische Raumerfüllung eingehen. Nun setze man aber, dass der Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung verschwindet, so wird die Bewegung entweder in Contraction (mit Bildung fester Körper, Krystallisation u. s. w.) oder in Expansion (mit Bildung flüssiger Körper) still stehen; und das Caput mortuum ist eine gleichmässige Raumerfüllung = todter Materie.

Durch die beiden abgeleiteten Kräfte ist zwar die endliche Geschwindigkeit der Evolution überhaupt abgeleitet. Aber sie muss auch schlechthin gehemmt, d. h. an bestimmten Punkten gehemmt werden; denn sonst würde die Natur nur ein wandelbares Product sein. „Es ist aber keine Kraft, durch welche eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt würde, als die allgemeine Schwerkraft. Es muss also zu jenen beiden Kräften diese als die dritte, wodurch erst die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Product wird, hinzugefügt werden.“ *)

*) Schelling, „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799); „Grundriss des Ganzen“, S. I—X; S. 3—14, 35, 42, 303 fg., 311—314, 316.

Auf so tumultuarische Weise wird die Schwerkraft als „dritte“ den zwei ersten beigesellt, man weiss nicht ob als neue dritte oder nur als bleibendes gemeinsames Product aus beiden; wie ja auch früher in dem Werke selbst die „allgemeine Schwere“ als Phänomen hergeleitet werden sollte aus dem allgemeinen Systeme der physischen Attraction (S. 111—134). Wie verhält sich diese letzte ganz anders lautende Behauptung zur erstern? Welche von beiden ferner ist die richtige, bei der es sein Bewenden haben soll? Wir erhalten darüber keinen Aufschluss.

Bei dieser Dreiheit von Kräften zur Construction der Materie ist es nun bei Schelling im Wesentlichen auch später geblieben, nur mit der Veränderung, dass er, zuerst in seinem „Systeme des transscendentalen Idealismus“ und später oftmals wiederholt, die drei Kräfte der allgemeinen Raumerfüllung zu den „drei Dimensionen“ der endlichen einzelnen Körper, oder zur Längen-, Breiten- und Tiefenkraft stempelte und diese wiederum, nach einer noch weiter getriebenen, offenbar völlig misleitenden Analogie, mit der magnetischen, elektrischen und chemischen Kraft identificirte, wodurch, wie er zugleich sich überredete, Magnetismus, Elektricität und chemischer Process als „die drei Kategorien der Natur“ wirklich a priori „abgeleitet“ sein sollten.*)

101. Abgesehen hierbei von der ganz unzureichenden, nur nach ungefähren Umrissen construirenden Begründung, wie wir sie im Vorhergehenden vernommen, sind damit die Probleme, welche Kant's Untersuchung übrig gelassen hatte, entweder ganz verdeckt und in ihrer Eigentlichkeit den Augen entzogen, oder, was noch schlimmer, auf eine Weise

*) Schelling, „System des transscendentalen Idealismus“ (1800), S. 169—185. „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes“ in der „Zeitschrift für speculative Physik“, 1800, I, 1, 2. „Darstellung meines Systems der Philosophie“, ebendaselbst 1802, II, 2, §. 51, S. 36, §. 54, 57 u. s. w.

beantwortet, die der scharfen Bestimmtheit des Problems völlig misverstehend etwas ganz anderes unterschiebt.

Auf die erste und Hauptfrage, welche Kant unentschieden liess: wie reine Kräfte, ohne an ein Reales, Qualitatives gebunden zu sein, ohne Widerspruch sich denken lassen? wird mit der kühnen Fiction eines Halbrealen geantwortet: Das „ideelle Subject“ der allgemeinen Natur, die „absolute Identität“, Gott, ist dies Reale. Es ist die Einheit einer stets gesetzten und stets überwundenen Dualität, deren erstes Product oder „primum existens“ die Materie ist. Hiermit kann man in vorliegendem Falle alles machen, oder nichts; das specielle Problem hat sich nebulistisch verflüchtigt!

Die zweite Frage, welche Kant zurückliess: wie es zu denken sei, dass die beiden entgegengesetzten bewegenden Kräfte, aus welchen er die Materie construirte, sich gegenseitig nicht auf Null, auf absolute Productlosigkeit zurückführen? — diese Frage beantwortet Schelling eigentlich auf doppelte Weise, aber dergestalt, dass dies Zwiefache unter sich selber in Widerstreit bleibt. In der frühern Darstellung lehrt er, dass die beiden entgegengesetzten Kräfte in jedem einzelnen Producte in Differenz miteinander sich befinden und dass die bestimmten Hemmungspunkte, in denen die absolute Identität jene Differenzen fixirt, die einzelnen Körper und die ganze feste Naturgestaltung erzeugen. Die an den einzelnen Körpern sich darstellende „Schwerkraft“ als Drittes ist das Resultat davon. Umgekehrt lautet es später, in der „Darstellung des Systems der Philosophie“ *): „Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund von A und B“ (der beiden differenzirenden Kräfte), „ist Schwerkraft.“ Die Schwerkraft folgt ebendeswegen aus der Natur der absoluten Identität,

*) „Zeitschrift für speculative Physik“, II, 2, 40, 41, §. 54 mit Anmerkung.

aus derselben aber schlechthin. „Es ist aus diesem unmittelbaren Gesetztsein der Schwerkraft durch die absolute Identität ersichtlich, wie unmöglich es sei, die Schwerkraft als Schwerkraft zu ergründen, weil sie aller Wirklichkeit vorausgeht.“ So ist sie das schlechthin Erste und Ursprüngliche und Grund alles Andern. Welcher unter diesen beiden widersprechenden Erklärungen man sich zuwenden möge, so muss man doch bekennen, dass beide gerade auf dasjenige Problem, welches Kant seinen Nachfolgern überlieferte, gleich wenig genügend zu antworten wissen.

Die dritte Frage endlich, deren Alternative Kant auf das bestimmteste sich zum Bewusstsein brachte, welche er aber ebenso ausdrücklich unentschieden liess: ob die Qualität der Körper auf blos quantitativem Verhältniss der Grundkräfte beruhe, oder ob umgekehrt das letztere durch jene bedingt sei? — diese Frage wird bei Schelling nach keiner von beiden Seiten mit Entschiedenheit beleuchtet, keines der beiden entgegengesetzten Principien mit Klarheit durchgeführt. In den frühern Darstellungen behauptet er, dass alle qualitativen Unterschiede aus dem relativen Ueberwiegen der retardirenden oder der accelerirenden Kraft entstehen, d. h. Qualität soll aus Quantität erklärt werden. In der „Darstellung des Systems der Philosophie“ ist es das Ueberwiegen des ideellen (erkennenden) Princips im realen, in der Schwerkraft, woraus die erscheinenden qualitativen Differenzen der Dinge entstehen, die aber in einer steten Metamorphose begriffen sind.*) Hier scheint demnach die frühere Erklärungsweise aufgegeben: das ideelle Princip ist das qualitativ gestaltende. An sich ein tiefer und fruchtbarer Gedanke, dem Schelling jedoch

*) „Zeitschrift für speculative Physik“, II, 2, §. 54—62. Schelling's ganze Potenzenlehre ist bekanntlich nichts anderes als diese immer höhere Einbildung des Ideellen ins Reale.

im gegenwärtigen Zusammenhange weder die erschöpfende Begründung noch die folgenreiche Ausführung gegeben hat, deren er bedarf. Ja wir setzen ausdrücklich hinzu und es ist in andern Werken von uns umfassend gezeigt: dass nur durch den Begriff einer absoluten Intelligenz der Gedanke von Urqualitäten, welche in innerer Wechselbeziehung zueinander stehen, mithin auch der Begriff chemischer Affinität, in letzter Instanz begreiflich werde. Dies grosse Princip in der Speculation erneuert zur Geltung gebracht zu haben, ist das eigentliche Verdienst Schelling's; für die gegenwärtige ganz specielle Frage aber ist es ungenügend und sogar nicht richtig angewendet. Der Begriff der „Metamorphose" wird nämlich von Schelling unberechtigterweise so weit ausgedehnt, das alles aus allem werden kann, dass die durch „Einbildung des Ideellen ins Reale" hervorgebrachte qualitative Urspecification der Dinge doch nun wieder verschwindet. Es ergibt sich sogar der Satz: „dass alle Körper potentialiter im Eisen enthalten, dass sie blosse Metamorphosen des Eisens seien!" (A. a. O., §. 77, mit Zusatz.) Diese ungeheuerliche Behauptung, vor der alle Physiker und Chemiker mit Entsetzen sich abwenden würden, spräche man heute sie aus; — anders wäre es, wenn man behaupten wollte, dass alle Körper potentialiter in Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff und Kohlenstoff enthalten seien: — diese Behauptung hat indess darin ihren Grund, dass jeder Körper ihm Ausdruck des Magnetismus, „relativer Magnet" sein soll, während „der empirische Magnet das Eisen sei". Hier wird ganz in der Weise dieses zwischen Erfahrung und Metaphysiciren der Naturerscheinungen hin- und hergreifenden Denkens das Eisen zugleich als Symbol magnetischer Kraft, zugleich als empirisches Naturobject gefasst; daher die seltsame Paradoxie jenes Satzes mit einer gewissen Unvermeidlichkeit sich darbieten musste.

102. Nach allem Bisherigen hat sich erschöpfend ge-

zeigt, dass durch Schelling vom wahren Wege der Kant'schen Untersuchung und den echten Principien dynamischer Naturerklärung abgelenkt worden sei. Wir brauchen daher die von ihm ausgehenden weitern Entwickelungen nicht zu verfolgen, zumal da Hegel in dem am wenigsten originalen Theile seines Systems, in seiner „Naturphilosophie", keinerlei neue grundlegende Principien und Gesichtspunkte in jene Materien gebracht hat. Schon seine bekannte Kritik der Kant'schen Dynamik in der „Wissenschaft der Logik"*) bezeichnet auf das bestimmteste, dass er von der Schelling'schen Weise einer „absoluten Construction der Materie" nicht abzuweichen gedachte. Ja was Schelling unwillkürlich, mehr durch die That als mit wissenschaftlicher Besonnenheit, versah oder vermied, dies wird von Hegel gerade zum Bewusstsein erhoben und als das einzig Rechte gepriesen. Er wirft Kant als empfindliches Gebrechen vor, was wir mit grösster Entschiedenheit als den einzig richtigen Weg besonnener und zuverlässiger Forschung bezeichnen müssen: dass er vom thatsächlich Gegebenen der Materie auf analytische Weise aufsteige und nunmehr diesem Thatsächlichen gemäss sich der Gründe jener Erscheinung zu bemächtigen suche. „Es ist dies das Verfahren des gewöhnlichen, über die Erfahrung reflectirenden Erkennens, das zuerst in den Erscheinungen Bestimmungen wahrnimmt und sie nachher durch Annahme von Grundstoffen oder Kräften erklären will." Dergleichen sei nicht „Construction", sondern „Analyse"; dabei das „flachste Raisonnement" und das „grundloseste Gebräue" u. dgl. (S. 121, 120). Die Kritik des Uebrigen entspricht dieser Grundauffassung und setzt sie fort. Und so ist es gekommen, dass, indem Hegel Kant einen ihm ganz fremden methodischen Massstab aufdrängt, er an seinen wahren Verdiensten wie Mängeln achtlos vorbeigeht,

*) Hegel, „Wissenschaft der Logik" (erste Ausg., 1812), I, 119—128.

überhaupt lauter „Verwirrung“ in ihm findet (S. 127); dagegen nur das für interessant und erwähnenswerth erachtet, dass Kant, freilich „ohne es zu wollen“, die dialektische „Nichtigkeit“ des Unterschieds der beiden entgegengesetzten Kräfte aufgewiesen habe (S. 126). Nach solchen Proben können wir von Hegel unmöglich einen gründlichen Aufschluss und eine förderliche Antwort über die Fragen erwarten, die uns hier beschäftigen.

---

103. Herbart ist der wahre Nachfolger von Kant und zunächst darum auch der erste scharfe, aber gerechte Beurtheiler der Kant'schen Leistung. *) Auch müssen wir selber uns sogleich im Einverständniss mit ihm über zwei Punkte erklären, welche wir für die entscheidende Bedingung zur richtigen Lösung des vorliegenden Problems halten. Wir greifen sie bei Herbart aus ihrer scheinbaren Zusammenhangslosigkeit heraus und stellen sie hier zusammen, weil sie für uns in innigster Wechselbeziehung zueinander stehen. Nachdem er den Begriff der Causalität und der Kraft untersucht hat, sagt er abschliessend: „Die Wesen ganz und ungetheilt, wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind.“ **)

An einer andern Stelle, in der Kritik der Kant'schen Theorie, erwähnt er eines Gedankens, den Kant verabsäumt habe weiter zu verfolgen, wiewol er verdient hätte Princip des Ganzen zu werden; denn es sei „das einzig wahre Princip der Naturphilosophie“; dann fährt er so fort:

---

*) Herbart, „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“ (1828 und 1829), I, 508—525; II, 257—288, 441—482. Dazu ist zu ziehen Hartenstein, „Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik“ (Leipzig 1836), S. 274—387.

**) „Allgemeine Metaphysik“, II, 177, 178.

„Chemische Durchdringung heisst dieser Gedanke; und darauf beruht, als auf ihrem wahren Wesen, alle Materie in allen ihren Verhältnissen, bis zum höchsten Leben hinauf, wenngleich dorthin die Chemie nicht folgen kann, da das Fundament nicht einerlei ist mit dem darauf ruhenden Gebäude. Jenes wahre Geschehen, von dem wir so oft geredet haben, ist in seinem Ursprunge nichts anderes als dasjenige, was in der Psychologie als Empfindung, in der Chemie als Verwandtschaft vorkommt.“*)

Combinirt man beide Sätze, d. h. erkennt man, wie die sogenannten „Kräfte“ wechselseitiger Anziehung und Abstossung der raumfüllenden Wesen nur auf ihrer grössern „Verwandtschaft“ oder „Nichtverwandtschaft“ beruhen; — fügt man endlich den Fundamentalsatz hinzu vom absoluten Raumsetzen-Erfüllen jedes realen Wesens (§. 81), zu welchem Satze Herbart freilich nur mittels eines langen Umwegs oder vielmehr einer fortdauernden petitio principii gelangt, wie sich später zeigen dürfte: — so ist darin nach unserer Ueberzeugung die vollständige Grundlage für den Begriff der Raumerfüllung überhaupt und der specifischen Dichtigkeit, allerdings „bis zum höchsten Leben hinauf“, gegeben. Unsere Sache ist es zunächst, den Punkt der Differenz zwischen Herbart und uns, seine Vorstellung nämlich vom Raume und von dessen Verhältniss zu den realen Wesen, näher zu erörtern. Dabei dürfte sich das höchst interessante Verhältniss ergeben, dass Herbart auch über diesen Punkt in der Sache völlig im Rechte sei, bei dem Beweise abere in Verfahren eingeschlagen habe, welches aus jener richtigen Grundansicht wie aus einer stillschweigenden Voraussetzung argumentirt, sie aber an sich selbst keineswegs in ihrer Ursprünglichkeit anerkennt, vielmehr sie für das Resultat sehr vermittelter Beweise hält. Dies eben

*) „Allgemeine Metaphysik“, I, 511.

ist es, was wir vorhin als petitio principii bezeichnen mussten. Wir gehen zu dieser Nachweisung.

104. Herbart beginnt von dem Begriffe eines gleich möglichen Zusammen und Nichtzusammen zweier realer Wesen A und B, deren jedem daher ein Bild des andern, a und b, anhaftend gedacht werden kann, welches die „Stelle" bezeichnet, wo das andere Wesen füglich sein könnte. Herbart's Commentator, Hartenstein, erläutert dies sehr gut durch die Worte: „a und b bewachen die Stellen, welche A und B einmal gehabt haben."*) Und so ergibt sich durch die vervielfältigte Aneinanderreihung realer Wesen oder, was hier ganz gleichbedeutend ist, der Bilder derselben, welche ihre Stellen bezeichnen, die Vorstellung einer starren, geraden, von jedem bestimmten Punkte aus nach zwei entgegengesetzten Richtungen ins Unendliche zu verlängernden, ebenso zwischen je zwei Punkten unendlich theilbaren Linie. In dieser Linie ist ferner eine doppelte Richtung der Construction denkbar: von „vorwärts" nach hinten und von „rückwärts" nach vorn. Zugleich kann diese Richtung entweder stetig oder sprungweise verfahren. Endlich ist es für die Möglichkeit aller dieser verschiedenen Constructionsweisen völlig gleichgültig, ob es reale Wesen sind oder blosse Bilder derselben, die aneinander gereiht werden.**) Wir setzen hinzu, damit man jene Linie und ihre gesammte Construction nicht blos für ein leeres und willkürliches Figment halte — für eine „nothwendige Fiction" erklärt Herbart allerdings alles dahin Einschlagende —, dass uns in der Thatsache der Materie das Nebeneinander eines irgendwie näher bestimmten Realen allerdings gegeben sei, dass jene Construction eben damit sich unwillkürlich vollziehe.

---

*) Hartenstein, a. a. O., S. 294.

**) Herbart, „Metaphysik", II, 200—207.

Die also construirte Linie enthält nun nach Herbart die eigentliche Grundlage aller Raumvorstellung. Er behauptet nämlich, dass hiermit zuerst auch das „Bedürfniss eines Raumes sich fühlbar mache“, indem sonst weder eine Linie noch eine Richtung der Linie construirt werden könne. Demungeachtet verbietet er ebenso entschieden bei der Construction selber den Raum schon einzumischen. Trotzdem dass bei ihr von einem „Nebeneinander“ und von „Stellen“ und „Orten“, ebenso von „rückwärts“ und „vorwärts“ und „dazwischen“ die Rede sei, bleibe es doch durchaus unzulässig, die vermeintliche „reine Anschauung“ des Raumes zu Grunde zu legen. welche noch gar nicht vorhanden sei.*) Auch Hartenstein tritt ihm bei und bemüht sich umständlich zu zeigen, wie zur Construction jener Linie wenigstens ein vollständiger und deutlicher Begriff vom Raume noch nicht erforderlich sei.**) Aber ob die Raumvorstellungen überhaupt erst infolge dieser Construction und als Product derselben im Bewusstsein entstehen, oder ob sie ihr selber stillschweigend vorausgesetzt werden müssen? — hier liegt der Knoten des ganzen Problems: — diese Frage erhebt er nicht einmal.

Es lässt sich unschwer erkennen, dass beiden Denkern hier die angedeutete Verwechselung begegnet sei. Kaum nämlich wird irgend jemand durch jene Proteste Herbart's auf die Dauer sich überreden lassen, dass man einer wenn auch noch dunkeln und unentwickelten Raumvorstellung überhaupt zu entbehren vermöchte, um jenen „Ort“ der realen Wesen A und B, jenes „Rückwärts“ und „Vorwärts“, jenes „Zwischen“ und die ganze construirte Linie überhaupt nur denken zu können. Es wäre in der That schwer erklärlich, wie erst jetzt, infolge dieser abgelei-

*) Herbart, a. a. O., S. 220, 208—215.

**) Hartenstein, S. 308 fg., 285 fg.

teten Raumvorstellungen, das „Bedürfniss eines Raumes" sich fühlbar machen sollte, da vielmehr umgekehrt Raum vorausgesetzt werden muss, um jenes Nebeneinander von örtlichen Bestimmungen in ihn hineinzeichnen und darin gegeneinander fixiren zu können. Einzig davon kann es somit sich handeln, zu entscheiden, ob dies unbestimmte, aber ursprüngliche Raumbild schon jener Begriff des leeren, unbegrenzten, ins Unendliche theilbaren Raumes sei, dessen die Geometrie zu ihren Constructionen bedarf? Dem will offenbar Herbart widersprechen, und darin, aber nur darin, hat er recht. Jenes unbestimmte, im Hintergrund des Bewusstseins vorauszusetzende Raumbild jedoch beachtet er nicht; und dies Versäumniss hat nicht nur erzeugt, was wir eine petitio principii nannten, sondern auch die erste Entstehung des Raumbegriffs ihn verfehlen lassen.*) Demungeachtet müssen wir hinzusetzen, dass bei tieferm Eindringen in seine Gesammtansicht sich erkennen lasse, wie er auch in dieser Untersuchung das Richtige gesehen, dem Falschen weit aus dem Wege gegangen sei, ohne jedoch beides klar und vollständig zum Bewusstsein bringen zu können. Die Sache erfordert die sorgfältigste Auseinandersetzung.

105. Um gerecht zu sein, ist davon auszugehen, dass Herbart durch seinen bekannten ontologischen Satz: die einfache qualitative Position schliesse jede zweite Bestimmung, das Qualitative also jeden quantitativen

*) Die Untersuchung über den Ursprung der Raumvorstellung im Bewusstsein, welcher übrigens mit der ersten Entstehung des Bewusstseins überhaupt zusammenfällt, gehört der „Psychologie" an und ist so dem zweiten Theile dieses Werkes zu überlassen. Um ihrer grossen Wichtigkeit jedoch, nicht nur überhaupt, sondern auch in der hier angeregten Frage, war eine abgesonderte Behandlung derselben gerechtfertigt, welche wir in dem Aufsatze „über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung" (in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1858, XXXIII, 81 fg.) zu geben versucht haben.

Charakter schlechthin aus*), — gleich im Beginne seiner Untersuchung unwillkürlich und wie mit Gewalt zu den gewagtesten Künsteleien und verwegensten Paradoxien sich hingedrängt sah, deren lastende Gewalt er selber tief genug empfindet, und welche diesem Theile seiner metaphysischen Darstellung das Abgerissene, Gespannte, von apologetischen Zwischenreden unaufhörlich Unterbrochene gibt. Man blickt durch jene Betheuerungen und Protestationen gar wohl hindurch, wie wenig er sich selbst in diesem Punkte seiner Untersuchung befriedigte. Ganz unmotivirt schiebt er dies auf die eigenthümliche „Dunkelheit" im Begriffe der Materie. Gewiss ist er nicht schwieriger oder dunkler als ein anderes Problem aus der Reihe des Gegebenen, sofern man nur nicht falsche metaphysische Voraussetzungen mit hinzubringt.

Herbart lässt die Ausdehnung entstehen, indem die realen Wesen, welche wir uns als „reale, aber an sich jeder Ausdehnung entbehrende Raumpunkte" zu denken haben, in ein unvollkommenes „Zusammen" gerathen, aus diesem aber hinweggedacht werden können. Hierdurch entsteht ein Nebeneinander leerer Stellen und dies ist der erste Ursprung von Raum und Ausdehnung. Sie ist nichts Reales, sondern der nothwendige Effect der vielen Realen. Ausdehnung, sagt Herbart, ist nicht ein Prädicat dessen, was im Raume wahrhaft ist, sondern entsteht lediglich durch das zusammenfassende Denken für das Reale, welches aneinander oder im unvollkommenen Zustande des Zusammen sich befindet. Ausserdem aber lässt er die realen Wesen bei vollkommenem Ineinander wechselseitige Selbsterhaltungen erregen; wenn jedoch ungleichartige Elemente diese Wechseldurchdringung unmöglich machen, sodann in jenes „unvollkommene Zusammen"

*) Herbart, „Allgemeine Metaphysik", II, 102: „Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich."

gerathen, welches erst das Phänomen der Materie, der Körperlichkeit bildet.

Herbart übersieht hierbei oder vielmehr er ist, zufolge jenes methodologischen Kanons, zu übersehen gezwungen: dass von einem solchen „vollkommenen Ineinander" und „unvollkommenen Zusammen" des Realen überhaupt gar nicht die Rede sein könnte, wenn die realen Wesen nicht unter sich Berührungspunkte darböten oder aufs allereigentlichste wechselseitig sich Raum gäben, d. h. wenn dem Realen (Qualitativen) nicht ursprünglich und unabtrennlich von seiner Qualität die Bestimmung beiwohnte, sich zu quantitiren oder ein Raumsetzend-erfüllendes zu sein. Mit Einem Worte: um die eigene Theorie wahrhaft begründen zu können, muss Herbart einen Schritt weiter zurückgehen und die Quantität (Raumform) als unabtrennliche Folge des Qualitativen (Realen) anerkennen. Damit käme er auf unsere Ansicht zurück und die seinige diente nur zu indirecter Bestätigung der letztern.

So aber, wie jetzt bei ihm die Sache steht, ist er genöthigt, das Widersprechende zu behaupten: es soll die denkende Zusammenfassung von schlechthin unräumlichen, zur Ausdehnung in keinerlei Beziehung stehenden Wesen — dennoch Raum, Ausdehnung hervorbringen. Dies ist schlechthin unmöglich; und hierin erblicken wir die schon erwähnte petitio principii (§. 100). Dergleichen ungereimte Vorstellungen mögen uns die Atomisten darbieten, nicht aber ein so scharfer Denker, wie Herbart es unbestritten ist. Aus einer noch so grossen Summe von ausdehnungslosen Dingen kann objectiv nimmermehr Ausdehnung zu Stande kommen: wir sind und bleiben im Ausdehnungslosen, blos Intensiven. Und ebenso wenig leistet in subjectiver Hinsicht „das zusammenfassende Denken" das Allergeringste! Wem ist es jemals eingefallen, die Zusammenfassung von lediglich intensiven Vor-

stellungen — diese nämlich sind das wahre Gegenbild zu jenen schlechthin ausdehnungslosen Wesen — oder ihr „Nebeneinander" und „unvollkommenes Zusammen" für raumerzeugend zu halten oder den Begriff der Ausdehnung hier im geringsten einzumischen? Schon diese Vergleichung hätte Herbart von dem gänzlich Ungenügenden seiner Raumdeduction überzeugen können, was dadurch nicht im geringsten geändert wird, dass er — wie wir vollkommen anerkannt haben — durch eine Art innerer Nöthigung in diese Widersprüche hineingetrieben worden. Vielmehr hätte ihm dies Gelegenheit geben können, wenn nicht früher, so doch bei diesem Theile seiner metaphysischen Untersuchung, den ganzen methodologischen Unterbau derselben noch einmal zu prüfen. *)

106. Nach Erledigung dieser Grunddifferenz können wir im Uebrigen der Herbart'schen Untersuchung nur richtig leitende Gesichtspunkte finden, deren Hervorhebung unsere Hauptaufgabe sein soll. Wir begleiten deshalb Herbart auf der von jener „starren Linie" aus weiter fortgesetzten Construction des „körperlichen Raumes" durch das Dreieck zur Ebene, von der Halbkugel zur Kugel nicht näher. Der „geometrische Körper" ist die Kugel, und auch die realen Wesen sind zufolge einer „nothwendigen Fiction" als Kugeln und zwar gleich grosse Kugeln zu denken. **)

Bei der weitern Construction der Materie verwirft Herbart zuvörderst jede Vorstellung von Undurchdringlichkeit gewisser einfachster Theile derselben, behauptet vielmehr den Begriff vollkommenster Durchdringung,

*) Was wir für den Grundmangel desselben halten, darüber dürfen wir uns noch einmal auf das Wesentliche unserer ersten Kritik des Herbart'schen Systems berufen. („Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie" [erster kritischer Theil, Heidelberg 1832], S. 241, 245 fg., 250, 257 fg.) Diese ist der Hauptsache nach noch nicht widerlegt, vielmehr bestätigt worden durch einen seiner scharfsinnigsten Schüler. Vgl. unsere „Charakteristik der neuern Philosophie" (zweite Aufl., 1840), S. 1043 Note, 1044.

**) „Allgemeine Metaphysik", II, 271.

was auch den Thatsachen der chemischen Wahlverwandtschaft am entschiedensten entspreche. Ebenso weist er jede Hypothese anziehender und abstossender Kräfte als besonderer Eigenschaften des raumerfüllenden Realen zurück, weil sie mit der an sich falschen Annahme einfacher Atome erst nöthig werden, jetzt aber hinwegfallen.

Was man „Attraction“ genannt hat, ist vielmehr nur die Wirkung des innern Gegensatzes der realen Wesen, welche sich gegenseitig fordern und so in völlige Durchdringung treten. Sie ist das Erste und Ursprüngliche; „Repulsion“ erst das Zweite, welche entsteht, indem die Selbsterhaltung der realen Wesen durch ungleichartige Verbindung der Gegensätze unmöglich gemacht wird, was sie auseinandertreibt. Somit sind Attraction und Repulsion nicht „Kräfte“, noch weniger „ursprüngliche“ Kräfte, sondern lediglich die verschiedenen Erscheinungsweisen der qualitativen Verhältnisse unter den realen Wesen. Ebenso geht daraus hervor, dass das innere qualitative Verhältniss der in Wechseldurchdringung gerathenen Wesen eine bestimmte Configuration dieser Verbindung hervorbringen werde, welche gleichfalls lediglich die Wirkung ihrer innern Zustände ist.

Aus diesen allgemeinen Prämissen sucht nun Herbart die verschiedenen Formen der Materie, der „starren“, der „strahlenden“ und der „für Bildsamkeit geeigneten“ (organischen), herzuleiten. Die starre Materie ist bedingt durch starke, unveränderlich wirkende Gegensätze ihrer Elemente. Ihren reinsten Ausdruck findet sie in den krystallinischen Körpern. Die strahlende geht von einem Mittelpunkte stärkster Anziehung aus, um welchen, wie um einen Kern, parallele Sphären sich bilden, deren Angezogenwerden jedoch immer schwächer wird, je mehr sie vom Mittelpunkte abliegen. Der Kern oder die ihn repräsentirende innere Sphäre wird nun „ausstrahlend“ wirken und zwar mit einer Geschwindigkeit, welche dem

Drucke von allen Seiten entspricht. Ihr empirisches Gegenbild soll sie nach Herbart im Wärmestoffe (Caloricum) finden. „Bildsamer Stoff" endlich wird überhaupt dann entstehen, wenn in an sich gleichartigen, aber durch ihren bisherigen Zusammenhang zu entgegengesetzten Selbsterhaltungen bestimmten Elementen eine wechselseitige innere Annäherung sich bildet. In diesem Falle tritt allmählich und in wechselndem Fortschreiten eine Aneinanderlagerung von Massen und zugleich eine innere Ordnung derselben ein, aber nicht durch blossen Zusatz von aussen, sondern durch Assimilation von innen.*)

107. Hierin hat nun Herbart auf „synthetischem Wege" gewisse allgemeine Gesichtspunkte aufgestellt, von denen im Besondern untersucht werden muss, wie weit es gelingt, aus ihnen das gegebene Empirische zu erklären. Dies geschieht auf analytischem Wege und soll nur das Wahrscheinliche erreichen.**) In das Nähere dieser Vergleichung einzugehen, liegt ganz ausserhalb unsers gegenwärtigen Zweckes; nur zwei Punkte sind von allgemein belehrender Wichtigkeit.

Die Grundlage von Herbart's ganzer Theorie ist der bedeutungsvolle Satz: dass alle äussern Erscheinungen und Veränderungen in den Körpern nur Folge und Abbild seien von qualitativen Wesen und von den innern Veränderungen ihrer einfachen Elemente. Dies ist aber nur dasselbe Resultat, welches wir, mit allgemein ontologischer Begründung für alles Seiende, in dem Satze aussprachen: dass alles Quantitative lediglich in ursprünglich qualitativen Verhältnissen seinen Grund habe. Wir legen auf diese Uebereinstimmung den grössten Werth, als auf ein indirectes Zeugniss der Wahrheit, und halten jetzt gerade es nöthig, ihre An-

*) „Allgemeine Metaphysik", II, 447 fg., 464 fg., 482—489.
**) A. a. O., S. 499.

erkenntniss auf das nachdrücklichste einzuschärfen, indem in Philosophie wie in Physik die Neigung herrscht, alle qualitativen Unterschiede, soweit möglich, auf blosse Quantitätsverschiedenheiten zurückzuführen, d. h. das Gebiet des Mechanismus möglichst auszudehnen, weil man darin den Sieg eines vermeintlich exacten Wissens erblickt. Es ist Zeit, diese Ansicht in ihrem eigenen Mittelpunkte, im Gebiete der Naturwissenschaft selbst, anzugreifen. Darum würden wir sehr wünschen, Herbart's Naturphilosophie von den Physikern beachtet zu sehen. Je weniger positive Resultate darin ihnen dictatorisch aufgedrängt werden, desto mehr würden sie mit skeptischer Kritik im steten Bewusstsein der tiefer liegenden Fragen erhalten werden und so vor dem gar zu flachen Hypothesenerfinden bewahrt bleiben.

108. Gehen wir jedoch ferner auf die Frage ein, wie weit Herbart es erreicht habe, im Gebiete „analytischer Naturerklärung", d. h. der Erfahrung gegenüber, seine Principien geltend zu machen, so zeigt sich darin eine sehr bemerkbare Abstufung des Gelingens von keineswegs zufälligem Charakter. Unleugbar hat er es verstanden, eben weil er an die Stelle der mechanischen (dem blossen Begriffe der Quantität entsprechenden) Atomenlehre qualitative Unzerlegbarkeiten und qualitativen Gegensatz gestellt hat, die Grunderscheinungen der chemischen Verhältnisse, ebenso die Lehre von Wärme, Elektricität und Magnetismus mit treffenden Aperçus zu beleuchten. In der That sind die von ihm im synthetischen Theile der Naturphilosophie abgeleiteten „vier möglichen Verhältnisse", in denen die einfachen Elemente durch ihren theils starken und gleichen, theils starken aber sehr ungleichen, theils schwachen und nahe gleichen, theils schwachen und sehr ungleichen Gegensatz sich zu wechselseitigen Selbsterhaltungen erregen können, in der Behandlung, welche ihnen der analytische Theil gibt, von so schlagenden Parallelen aus dem Thatsächlichen begleitet, dass man darin die chemischen Affinitäten und die Wirkungen

der drei Imponderabilien wiederfinden kann. *) Ueberhaupt daher bleibt dieser Theil von Herbart's Naturphilosophie den Physikern dringend zu empfehlen, welche die Hülfsbegriffe der mechanischen Atomistik nicht entbehren zu können glauben, um die Naturerscheinungen sich auch nur annähernd wissenschaftlich zurecht zu legen. Hier werden sie andere leitende Begriffe finden, und eine andere, von den Widersprüchen der Atomistik gereinigte Erklärungsweise.

Anders verhält es sich, wo Herbart das Gebiet der Physiologie betritt. **) Hier fehlt seinen Erklärungen der letzte überzeugende Abschluss, eben weil seine Theorie, vermöge der von ihm behaupteten Unräumlichkeit der Urelemente, keinerlei, alle Theile des (organischen) Körpers räumlich durchwirkende, sie zusammenhaltende und harmonisirende Einheit, keine innerlich ihn durchdringende Beseelung zugestehen kann. Die Seele ist ihm nur ein einfaches Element im Leibe ausser und neben den andern; „sie ist einfach in strengstem Wortverstande; hingegen jeder lebende Organismus ist zusammengesetzt, und in unserm Erfahrungskreise ist jede Zusammensetzung als zufällig zu betrachten.“ ***)

So muss er sich bemühen, die eigenthümlichen physiologischen Vorgänge und harmonisch ineinander greifenden Thätigkeiten des Organismus aus dem blossen Zusammentreten eigenthümlich „bildsamer“ Körperelemente zu erklären. „Bildsamer“ (organischer) „Stoff“ besteht nämlich aus solchen Elementen, in welchen, durch eingetretene „Hemmung“, gewisse Bildungsrichtungen unterdrückt, dadurch aber in ein „Streben“ sich wiederaufzuarbeiten und gleichsam in eine „Erinnerung“ an ältere Zustände und Verbindungen verwandelt worden sind. „Frühere Vegetation lässt

*) „Metaphysik“, II, 447, 513 fg., 531 fg. u. s. w.

**) „Metaphysik“, II, 620 fg.

***) „Metaphysik“, II, 662.

Vegetationskraft zurück; frühere Empfindung verstärkt den Reiz, den neue Gelegenheiten herbeiführen" u. s. w. *)

Durch Vereinigung solcher verwandten Elemente entstehen nun Erscheinungen ganz eigenthümlicher Art: zuerst Zunahme des organischen Körpers, indem neue Elemente sich zwischen die alten einschieben, „Assimilation", als Grundlage der Reproduction und des Wachsthums; sodann ein Sichabgrenzen gegen die Aussenwelt durch Contraction; diese ist schon im „Gerinnen" sichtbar und erklärt allgemeiner noch die Erscheinung der „Irritabilität". „Sensibilität" endlich wird überall da, und zwar in jedem Körperelemente, hervortreten, wo das sie Hindernde hinweggeräumt wird. Denn alle Materie ohne Ausnahme besteht nur durch ihre innern Zustände; die innern Zustände jedes Elementes hängen aber ab von den andern Elementen, mit welchen es in einem unmittelbaren oder mittelbaren „Zusammen" sich befindet. Darin liegt schon der Quell der Empfindung; und man könnte sich eher über solche Fälle wundern, in welchen die Sensibilität nicht deutlich hervortritt, als über andere, in denen sie sich verräth. Sie bedarf nur der Beseitigung von Hindernissen, um unmittelbar wirksam zu sein. **)

Abgesehen von manchen wesentlichen Bedenken, welche diese Deductionen im Einzelnen übrig lassen, — namentlich in Betreff der beiden Begriffe der „Assimilation" und der „Irritabilität" wird man kaum sich für befriedigt erklären: — so könnte doch überhaupt höchstens zugestanden werden, dass nachgewiesen sei, welche Bedingungen in den Körperelementen gegeben sein müssen, um sie zu „bildsamen" (organischen) zu machen. Dagegen ist das eigentlich Entscheidende für die Erklärung der Lebenserscheinungen übersehen: woher die innere Uebereinstimmung

*) A. a. O., S. 497.

**) „Metaphysik", II. 488—495.

stimmung und die harmonische Einheit stamme, welche als Grundbedingung alle Lebenserscheinungen bis ins Kleinste hin begleitet? Sowenig die Assimilation genügend erklärt werden kann aus dem blossen „Sicheinschieben“ neuer Elemente zwischen die alten; sowenig blosse „Contraction“ bei „Verdunstung des Wassers“, oder „Gerinnen“, das Allermindeste gemein hat mit der Erscheinung, wenn ein in sich geschlossenes und sich als Eins empfindendes organisches Wesen gegen die Einwirkungen von aussen reagirt, „Irritabilität“ an den Tag legt: so ist zuletzt noch am allerwenigsten begreiflich geworden, was jenes übermächtig Centralisirende sei, welches alle jene Einzelelemente durchdringt, sie assimilirend bewältigt und an ihrer Verbindung seine Eigenthümlichkeit darstellt (§. 113), wie ein solches selbst die geringfügigste Thierorganisation, das „Infusionsthier“ zeigt, welches Herbart höchst charakteristisch aus jenem Verdunstungs- und Gerinnungsprocesse glaubt erklären zu können.*) Es ist immer wieder der alte ungenügende Versuch, die Einheit als blosse Zusammensetzung sich ausdeuten zu wollen. Das ganze gegenwärtige Werk ist dazu bestimmt, dieser Vorstellungsweise ein Ende zu machen.

109. Nachdem wir über den Begriff der Materie einerseits die reinen Physiker und Chemiker, anderntheils die Philosophen nach ihren verschiedenen Standpunkten gehört haben, ist es sicherlich angemessen, auch diejenigen Naturforscher zu vernehmen, welche mit einem durch philosophisches Denken geschärften Blicke und mit dadurch gereinigten Begriffen jenes Problem ins Auge gefasst haben. In ihnen vollendet sich das durch alles Bisherige vorbereitete Verwerfungsurtheil über die Atomenlehre wie über die blos mechanische Physik und Physiologie.

Wir nennen zuerst den Mathematiker und Physiker

*) A. a. O., S. 623.

Ernst Gottfried Fischer, dessen „Lehrbuch der mechanischen Naturlehre" noch immer in verdientem Ansehen steht. *) Er zeigt sich darin als strenger Empiriker auf mathematischer Grundlage, getreu die Thatsachen darstellend und allen Hypothesen feind. Dass er ausserdem in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines Werkes (vom Jahre 1819) sehr stark gegen die Naturphilosophie überhaupt und Goethe's Farbenlehre im Besondern sich erklärt, wird für den gegenwärtigen Zweck das Gewicht seines Urtheils fürwahr nicht vermindern. Er ist durch die Kant'sche Bildung hindurchgegangen und spricht von diesen Anfängen der Naturphilosophie mit verdienter Anerkennung. Was hierher gehört und was weiter besprochen werden soll, ist sein bisher viel zu wenig beachteter Aufsatz „Ueber die Atomenlehre" in den „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1828" (Berlin 1831; Mathematische Klasse, S. 72—96).

Fischer bestreitet die Lehre von den Atomen mit anziehenden und abstossenden Kräften, ausser dem Hypothetischen des ganzen Gedankens, hauptsächlich aus denselben Gründen, die wir bereits gegen sie geltend machten. Es sei an sich schon ein Widerspruch, dass zwei entgegengesetzte Kräfte in demselben Wesen verbunden sein sollen; zugleich aber werde durch diese Annahme in Wahrheit gar nichts erklärt. Er erweist nämlich sehr lichtvoll, dass die Erscheinung der Wärme, d. h. die Möglichkeit einer unbedingten Ausdehnung und Cohäsionsveränderung jedes Körpers, jenen Begriff zweier den Atomen anhaftender Kräfte schlechthin aufhebe, indem die Wärme nicht nur in demselben Körper zu- und abnimmt, sondern aus dem einen in den andern übergeht, also als eine von den Atomen freie Kraft gedacht werden müsse. Sei man aber nach den all-

*) Noch vor wenigen Jahren ist eine vierte Auflage desselben (2 Bde., Berlin 1842), von August herausgegeben, erschienen.

gemeinen Gesetzen des Denkens genöthigt, als den Träger dieser Kraft ein reales Substrat, einen Wärmestoff anzunehmen, so müsse man, nach der Consequenz dieser Denkart, denselben wiederum aus festen Atomen zusammengesetzt sein lassen. Hiermit erneuere sich die alte Schwierigkeit, und wir seien der wahren Lösung des Problems um keinen Schritt näher gerückt (S. 78).

Gleicherweise verwirft er aus den oben schon angegebenen Gründen die Vorstellung von der „allgemeinen Porosität der Körper“ (S. 83—86); nicht minder weist er nach, wie es durchaus unmöglich sei, die elastisch und tropfbar flüssigen Körper aus Atomen zusammengesetzt zu denken. Endlich aber, und darin liegt für uns die Hauptentscheidung, tritt er der Quelle des Irrthums näher; er zeigt, wie die ganze Vorstellung von Atomen lediglich auf dem einseitigen Begriffe der extensiven Grösse beruhe, wie man dagegen die Raumerfüllung und specifische Dichtigkeit nur aus dem Begriffe der intensiven, d. h. der aus qualitativen Unterschieden, die bis in die kleinsten Theile gleichmässig vorhanden sind, hervorgehenden Grösse sich zu erklären habe. Diese einfachen Qualitäten nennt er „Elemente“. Die verschiedenen Arten ihrer Intensität und ihrer wechselseitigen Anziehung, welche aber nur aus ihrer Qualität zu erklären sind, bedingen nach ihm die verschiedene Dichtigkeit und die mannichfachen Cohäsionsformen der Körper.

Um endlich die chemischen Erscheinungen zu erklären, sonst die vermeintlich stärkste Stütze der Atomistik, lehrt er ein doppeltes Verhältniss der Elementenverbindung: die erste, wo sie aufs innigste ineinander eingehen, also in vollkommener Durchdringung sind und dadurch eine neue, in sich gleichförmige Art von Elementen bilden; die andere, dass sie, durch geringere Wechselanziehung veranlasst, einander blos adhäriren. Der erste Fall findet statt bei den vollständigen chemischen Mischungen, wo, wie z. B.

in den vollkommenen Metalloxyden, in keinem Punkte weder Metall noch Oxygen, sondern eine ganz andere, in allen Theilen gleichartige Masse sich gebildet hat. Fischer zeigt nun sehr schön, dass, wenn nach Berzelius' grossartiger Entdeckung diese Verbindungen auf streng gesetzlichen, durch Zahlen auszudrückenden Verhältnissen beruhen, hierzu keineswegs, weder mathematisch noch physikalisch, die Annahme einer quantitativen Menge von Atomen nöthig sei; kurz, was nach den gegenwärtigen Vorstellungen der Chemiker der fast unabweisliche Grund für die Atomenlehre sein soll, das zeigt er vielmehr auch ohne alle Atome erklärbar (S. 93—95). Alle jene Zahlenbestimmungen nämlich behalten ihren Werth auch unabhängig von der atomistischen Ansicht, indem dadurch zunächst nur die unwandelbaren Verhältnisse der Gewichte ausgedrückt werden, nach welchen die verschiedenen Elemente im chemischen Processe sich miteinander verbinden, oder nach der Lehre von den chemischen Aequivalenten wechselseitig sich vertreten können.

So weit der consequent denkende Mathematiker und Physiker. Er kommt auf seinem Wege zu demselben Resultate, welches wir aufstellten: alle Phänomene der Körperlichkeit aus der innern Wechselanziehung und mehr oder minder innigen Verbindung qualitativer Elemente zu erklären.

110. Vernehmen wir nunmehr das Urtheil eines unserer ersten Mineralogen und Krystallographen, des S. Weiss.*) Es ist bekannt, wie seit Hauy die Krystallographie als das sicherste Bollwerk für die Atomenlehre betrachtet wurde. Nach ihm lässt sich alle Configuration krystallinischer Körper auf drei ursprüngliche Grundgestalten der Atome, den Tetraëder, das dreiseitige oder das einfache Prisma und das

*) „Vorbegriffe einer Cohäsionslehre" in den „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1832"; Physikalische Klasse (Berlin 1834), S. 57—83.

Parallelepipedon zurückführen. Hierbei ist jedoch kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass jenes ursprüngliche Grundgesetz krystallinischer Gestaltung sich gerade nur in unendlich kleinen, verschiedenartig gestalteten Atomen ausprägen könne, aus deren Aggregate dann die wirklichen Körper hervorgehen; zumal wenn nachher sich findet, dass es schlechthin unmöglich sei, die festen Körper aus blossen Aggregatzuständen zu erklären. Und diesen Beweis führt eben Weiss in der bezeichneten Abhandlung (S. 72 fg.). Bekanntlich ist Weiss überhaupt derjenige Krystallograph, der alle krystallinischen Formationen nicht (mit Hauy) auf mechanischem Wege aus ursprünglich verschieden gestalteten und nebeneinander gelagerten Atomen, sondern dynamisch aus der verschiedenen Achsenrichtung in der Formation der Massen erklärt und begründet.

Nachdem er die atomistische Hypothese schon aus dem Grunde gänzlich verworfen, weil sie die Cohäsion nie begreifen könne, welche sie vielmehr als blosse Adhäsion behandle, somit das Thatsächliche umgehe oder noch eigentlicher verfälsche (S. 64), entwickelt er den Begriff der Cohäsion folgendergestalt:

Cohäsion ist stetige, in allen Theilen gleichartige Raumerfüllung; sie kann daher nur aus dem gegenseitigen Sichbedingen der einfachen Körper innerhalb des gemeinschaftlichen, stetig erfüllten Raumes entstehen. Dies ist nur da der Fall, wo die innere Natur des Dinges in einem Auseinandertreten überallhinwärts im Raume begriffen ist, wo „alles Dasein in einem unversiegbaren Acte innerer Trennung und Mannichfaltigkeitsentwickelung, gegenüber einem gleich unversiegbaren Acte steter Vereinigung, besteht“.

Deshalb ist das Qualitative ebenso der Grund der räumlichen Ausdehnung als desjenigen, wodurch eigentlich „die Cohäsion geeinigt und gebunden ist“. „Es ist also eine innere, qualitative Entwickelung“ (späterhin, bei der Construction der einzelnen Cohäsionsformen, nennt

er sie „Richtung“, „Tendenz zur Ausdehnung“), „gleichen Schritt haltend mit der quantitativen in der räumlichen Ausdehnung, gleich nothwendig im Wesen der Materie gegründet, wie das Auseinandergehen in eine räumlich getrennte Mannichfaltigkeit, — was gefordert wird als der nothwendige Grund und Boden für Cohäsion.“ Kant endlich wird ausdrücklich gelobt wegen der klaren Einsicht, dass er bestimmt anerkannt habe, aus seinen Principien den Begriff des Starren nicht erklären zu können, sondern nur den Begriff des Flüssigen (S. 64—66).

Nach Weiss entsteht ferner die verschiedene krystallinische Gestalt der Körper lediglich dadurch, dass die Masse (zufolge ihres qualitativen Unterschieds) verschieden wirkt nach den verschiedenen Richtungen des Raumes; der flüssige Zustand der Körper dadurch, dass die Masse nach allen Richtungen des Raumes gleichmässig sich verhält und wirkt (S. 72, 73). Hierdurch wird in ersterer Beziehung deutlich behauptet, dass nicht, nach Hauy's Theorie, ein Aggregatzustand nebeneinander gelagerter, verschieden gestalteter Atome, sondern das in der „ganzen Masse“ liegende, ihrer Qualität entsprechende Gesetz der Richtung die stereometrische Gestaltung der Körper bedinge und der wahre Grund der krystallinischen Configuration der Materie sei. Auch in ihrem letzten, scheinbar festesten Sitze, in der Krystallographie, hat die Atomenlehre ihre Widerlegung erhalten.

111. Ausser der allgemeinen Wichtigkeit dieses Ergebnisses gereicht dasselbe uns noch zu besonderer Genugthuung, deren Sinn und Bedeutung nicht verschwiegen werden darf. Beide Physiker nämlich stimmen über den innern Grund der Raumerfüllung und der Cohäsion ganz mit der Theorie überein, welche längst in unserer „Ontologie“ und hier wiederholt durch den Satz vom unmittelbaren Sichquantitiren des Qualitativen vorgetragen worden ist, ohne dass sie, wie sich versteht, von dieser Uebereinstimmung

und ihren innern philosophischen Gründen die geringste Kunde hatten, deren es für sie auch gar nicht bedarf. Die Qualität der realen Wesen ist nach beiden der eigentliche Grund ihrer Raumerfüllung. In ihr liegt die nothwendige Eigenschaft ausgedehnt zu sein. Dies ist es, was besonders Weiss aufs nachdrücklichste und von den verschiedensten Seiten ins Licht stellt; darin besteht jedoch gerade das Eigenthümliche unserer Lehre.

Die nächste Folge der verschiedenen Qualität sodann ist qualitative Wechselanziehung und Abstossung der Wesen; die weitere Folge, dass das qualitativ Gleichartige sich sucht, um sich unter verschiedenen Massverhältnissen zu durchdringen und, je nach der innern Beschaffenheit, ein quantitativ verschieden modificirtes Cohäsionsverhältniss einzugehen. Wie beide Physiker daraus die allgemeinen Unterschiede der festen, tropfbar und elastisch flüssigen Körper herleiten, haben wir in der Kürze angegeben.

Dies ist zugleich eine wichtige Erweiterung, welche der Physiker der Metaphysik und in ihren weitern Folgen auch der Lehre vom leiblichen Dasein des Menschen ergänzend entgegenzubringen hat, während die Philosophie selbst der Vorentscheidung darüber sich enthalten muss. Denn Kant's Bemerkung bleibt in voller Kraft, dass keinerlei „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ dazu ausreichen, um die specifischen Cohäsionsverhältnisse der Körper a priori zu begründen, weil dies eben in dem unberechenbaren (aposteriorischen) Charakter der Naturqualitäten seinen letzten Grund hat.

So ist denn das Ziel der gegenwärtigen grundlegenden Untersuchung erreicht; die wahre, gemeinsame Ursache aller Realität im Raume oder der „Leiblichkeit“ ist festgestellt, im Einklange von Physik und Speculation. Das Gespenst einer mechanischen Atomistik aber ist für immer gebannt; gebannt durch den Richterspruch der Physik selber: und mit ihr stürzt auch die Grundlage aller materialistischen

Lehren zusammen! An ihre Stelle tritt für die Physiologie und Anthropologie das Princip einer qualitativen Atomistik, welche nicht nur in keinem Widerstreite steht mit den Bedingungen einer geläuterten empirischen Forschung, sondern durch dieselbe gerade bestätigt und empfohlen wird. Vielleicht zum ersten male wäre zu hoffen, dass innerhalb der Naturforschung von diesem Punkte aus Erfahrung und Speculation in aufrichtigem Bunde sich die Hand bieten können.

Anmerkung zur zweiten Auflage.

Seit dem ersten Erscheinen dieses Werkes (1856) sind die Verhandlungen über den Werth der Atomistik und über den Begriff der Materie überhaupt, auch auf Veranlassung der voranstehenden Kritik der erstern, von verschiedenen Seiten eifrig fortgesetzt worden; und so schiene sich zu geziemen, an gegenwärtiger Stelle auf diese Erweiterungen Rücksicht zu nehmen. Wir unterlassen dies hier aus mehrfachen Gründen.

Zuerst ist der Gegenstand, um den es sich handelt, für die gegenwärtige anthropologische Untersuchung lediglich ein Hülfsbegriff von zwar wichtiger, immerhin aber nur untergeordneter Bedeutung. Was „Materie“ sei und wie das objective Phänomen der Körperlichkeit entstehe, bedarf hier nur insoweit festgestellt zu werden, als es dem Begriffe „organischer Leiblichkeit“ den Weg bahnen und vor allem dabei jede dualistische Vorstellung eines Aussereinanderseins des „Realen“ der Seele und der einfachen Körperelemente vollständig beseitigen soll, was nur nach den Principien einer verbesserten Raumtheorie, wie auf dem Grunde einer „dynamischen“, d. h. das starre Nebeneinander der einfachen Körperelemente abweisenden Erklärung der Materie möglich ist. Dies brachte uns auf die Hypothese einer dynamischen Atomistik, lehrend eine gänzliche oder theilweise Wechseldurchdringlichkeit der Atome und damit auch der Körper, — was eben dadurch möglich wird, dass die Atome nicht mehr als ein mechanisch Undurchdringliches,

als „kleinste Körper“ angesehen werden (wodurch man sich über die phänomenale Seite der Materie gar nicht erhebt, also blos tautologisch Phänomen aus Phänomen erklärt; vgl. §. 110), sondern dass sie als einfache, indecomponible Qualitäten zu denken sind.

Dieser doppelte Zweck ist, soweit wir überhaupt es vermögen, im Vorhergehenden erreicht und so bedarf unsere Untersuchung nach dieser Seite hin keiner Vervollständigung oder Erweiterung. Auch sei ausdrücklich bemerkt, dass die Kritik, mit welcher Lotze in seiner „Streitschrift“ (1857) meine eigene Kritik der mechanischen Atomistik begleitet und in derselben unstreitig einzelne factische Misgriffe aufgewiesen hat, dennoch den Hauptgedanken, welchen ich der letztern entgegenstelle, nicht zurückweist. Ich scheine also darin auf sein stillschweigendes Einverständniss zählen zu können; was auch bestätigt wird durch Erklärungen, die er bei der andern Veranlassung abgegeben hat. In einer Recension von Fechner's früher angeführtem Werke über die Atomenlehre („Göttinger gelehrte Anzeigen“, 1855, Nr. 109—112, S. 1081 fg.) kommt Lotze im Wesentlichen auf dieselben Principien zurück, welche ich im Vorhergehenden aufzustellen versuchte. „Was uns“, sagt er (S. 1093 fg.), „an der antiken Hypothese von den Atomen unbefriedigt lässt, fehlt uns auch noch an der modernen. Wir vermissen einen hinreichenden Grund für die absolute Festigkeit, mit welcher die Atome bei jeder denkbaren Wechselwirkung ihre innere Constitution behalten sollen. Ich glaube nicht, dass diese Frage sich ohne Annahme qualitativ verschiedener Elemente lösen lässt“ (wonach Lotze daher, gerade wie wir, in der Urqualität derselben den eigentlichen Grund ihrer Festigkeit und Unzerstörbarkeit zu finden scheint), „zu deren Vermeidung ohnehin das Alterthum durch antinominalistischen Irrthum und auch Fechner, wie es mir scheint, nur durch eine logische Vorliebe für Einfachheit, deren metaphysisch zwingende Kraft ich

nicht verstehe, getrieben wird.“ Durch diese Hypothese einer qualitativen Atomistik wird er nun ganz folgerichtig zum zweiten Grundgedanken geführt, der ihn über die gemeine Atomenlehre erhebt: dass nämlich die wechselseitige völlige Durchdringung der qualitativ sich anziehenden Elemente der eigentliche Grund der phänomenalen Körperlichkeit sei; wobei doch nicht minder denkbar bleibe, dass aus einer Combination mehrerer specifisch verschiedener Stoffe eine derartige feste Verbindung hervorgehe, zufolge welcher jede grössere Menge des also zusammengesetzten Körpers in eine Anzahl solcher festen Einheiten zerfalle, deren Volumina unter gleichen auf sie einwirkenden Bedingungen gleich, aber nach dem allgemeinen Principe der Ansicht dennoch unter wechselnden Bedingungen veränderlich sein würden. Lotze getraut sich sogar daraus jene krystallographischen Eigenthümlichkeiten zu erklären, welche bisjetzt als die festeste Stütze der gemeinen Atomistik gegolten haben.

Auch die Art und Weise, wie Lotze die Berechtigung der dynamischen Ansicht gegen Fechner vertheidigt, stimmt im Wesentlichen mit unserer Auffassung überein. Er findet gleichfalls in ihr nur die allgemeine Tendenz, die innere Einheit der Naturzusammenhänge nicht über der scheinbaren Zersplitterung in ein Vieles aus den Augen zu lassen. Kurz, auch er sieht in beiden Ansichten nichts Gegnerisches oder Unausgleichbares, sondern zwei wechselseitig zur Vereinigung strebende Elemente aller Naturbetrachtung; und die Weise, wie er sie auszugleichen sucht, ist ganz die analoge, wie sie auch uns vorschwebt. Die ganze Frage ist damit noch nicht erledigt, die Schwierigkeiten im Einzelnen noch nicht beseitigt; aber wenigstens die starre Einseitigkeit der beiden alten, für sich unbrauchbaren Hypothesen muss von nun an einer freiern und der Erfahrung entsprechendern Untersuchungsweise Platz machen!

Drittes Kapitel.

Von der Seele und ihrer Verleiblichung.

---

112. Der Schauplatz, auf welchem wir nunmehr das Seelenleben in seinen allgemeinen Eigenschaften wie in seinen besondern Erscheinungen weiter zu verfolgen haben, ist durch die vorstehenden Untersuchungen nach allen Seiten hin beleuchtet, gefestigt, übersichtlich begrenzt worden. Die grundentscheidende Frage zuvörderst: ob die Einzelseele ein Substantielles, Beharrliches sei, oder ob nur Phänomen eines ihr zu Grunde liegenden Andern, sei es (pantheistisch) als die flüchtig endliche Erscheinung einer Allseele, eines Allgeistes, sei es (materialistisch) als Product einer Verbindung anderweitiger Urqualitäten oder Stoffe; — diese Frage ist ebenso wol von seiten ihres allgemeinen Begriffs wie nach der Eigenschaft der menschlichen Seele, Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu sein, gründlich erörtert und zweifellos beantwortet worden. Die Seele ist ein individuelles und beharrliches Wesen, endliche Substanz. Ihr Leib ist der reale, ihr Bewusstsein der ideale, ihr selbst empfindlich werdende Ausdruck und Erweis dieser ihrer Individualität. Mit nichten ist sie jedoch darum, sogar wie sie am Menschen in seiner unmittelbaren Facticität erscheint, völlig selbstbewusste

Substanz, sondern ihrem grössern Theile nach bleibt sie für sich selber in Dunkel gehüllt, obwol gerade diese bewusstlosen Thätigkeiten das Gepräge instinctiver Sicherheit und sogar grösserer Vernunftmässigkeit an sich tragen als die bewussten; auf völlig analoge Weise, wie wir eine bewusstlose Vernunft in der ganzen Natur walten sehen. Das Räthselhafte, weiterer Erklärung Bedürftige, was in dieser ganzen Erscheinung liegt, darf uns nicht abhalten, es selbst, wenn auch nur als bisher ungelöst gebliebenes Problem, in seiner scharfen Eigenthümlichkeit aufzufassen.

113. Aber auch was Verleiblichung bedeute, ist uns völlig klar geworden. Jedes Reale verleiblicht sich, indem es seinen Raum und seine Zeit eigenthümlich setzterfüllt, aber zugleich damit das specifisch ihm Verwandte an sich zieht und aus dieser Verbindung das Phänomen einer Körpereinheit hervorgehen lässt. Auch der unorganische Körper ist die individuelle Verleiblichung eines bleibenden chemischen Verhältnisses realer Wesen unter Mitwirkung aller dabei concurrirenden physikalischen Gesetze.

Eigentlicher indess kann man von einer Verleiblichung nur sprechen, wo ein Mächtigeres, Centrales eine Mannichfaltigkeit von Elementen räumlich durchdringt, sie sich „assimilirend“ bewältigt und an ihrer von ihm selbst hervorgerufenen Verbindung, „Organisation“, seine Eigenthümlichkeit darstellt. Dieser „organische Leib“ kann aber nicht nur in der harmonischen Bildung eines Pflanzen- oder Thierkörpers sich zeigen, sondern völlig analog, wiewol in fast unendlichem Abstande, in der geistigen Erscheinung, wenn freie Persönlichkeiten, von der überwältigenden Macht einer Idee gemeinsam ergriffen, ihre Individualität an sie dahingeben und in ihrem gesammten Leben nur sie darzustellen trachten. Jede Begeisterung, von dem Ergriffensein durch irgend einen socialen, vereinigenden Gedanken bis zur Inspiration der Andacht hinauf, ist nicht nur eine gemeinschaftstiftende, sondern recht eigentlich eine organisirende

Macht, Verleiblichung dieser Idee in den davon ergriffenen Geistern, woraus schon hier der wichtige psychologisch-ethische Satz sich ergibt, dass jede falsche oder verkehrende Begeisterung nicht durch blosse Desorganisation, sondern nur dadurch wahrhaft zu besiegen sei, dass man der irregeleiteten Empfänglichkeit die rechte Einheit zum begeistenden Mittelpunkte biete und zum wahren Organisationsherde mache. Wie sodann unsere „Speculative Theologie" zeigte, ist das ganze Universum nur ein System von Einwohnungen des Höhern im Niedern, wodurch das letztere, soweit die eigene Natur es verstattet, zugleich der höhern Wesenheit mittheilhaftig wird und durch ein vorübergehendes Eingerücktsein in dieselbe an ihren Vollkommenheiten theilnimmt.

Wir werden im zweiten Theile dieses Werkes, in der „Psychologie", Ursache haben, an diesen allgemein erwiesenen Satz der gesammten Weltökonomie zu erinnern. Bei Erforschung der ekstatischen Zustände des Menschen werden sich nicht nur Erscheinungen ergeben, wo unser eigenes Seelenwesen vom Dunkel der theilweisen Bewusstlosigkeit befreit erscheint, welche dasselbe im gewöhnlichen Leben, offenbar durch seine Verflechtung mit einem ursprünglich ihm Fremden, mit der chemischen Stofflichkeit des äussern Leibes, befallen hat, sondern wo auch auf ein zeitweises Eingerücktwerden in eine fremde höhere Schauung geschlossen werden muss, sofern dem Seher ein seinem Erfahrungsbereiche oder seinem Wesen Fremdes, z. B. ein zukünftiges oder ein räumlich fernes Ereigniss, oder überhaupt ein seiner unmittelbaren Einsicht, wie seinem Schlussvermögen entrücktes Wissen durch solche Vision zum Bewusstsein gelangt. Da aber eine Erkenntniss solcher Art den Augpunkt unsers Geistes nicht bleibend verrückt, sondern nur vorübergehend und radio indirecto in ihn einstrahlt, so weiss er selber nicht, von wannen diese Erkenntniss ihm kommt; sie ist „Ein-

gebung“ für ihn in allereigentlichster Bedeutung; ganz ebenso wenig, wie das organische Blastem, welches zu einem Hirntheil oder zu einem Nervenfaden verwendet wird, wäre es bewusst, etwas davon wissen oder es sich erklären könnte, woher die durch ihn hindurchgeleitete Empfindung in ihm entsteht. In beiden Fällen, und überall sonst auf analoge Weise, ist es ein Höheres, das sich eines Niedern auf vorübergehende Weise als seines Darstellungsmittels bedient; denn auch jenes Blastem zerfällt wieder in die einfachen chemischen Stoffe, aus denen es vorübergehend durch den Lebensprocess gebildet wurde, sodass bei diesem von einer doppelten Erhebung gesprochen werden könnte: von der ersten aus der einfachen chemischen Stofflichkeit zum organischen Producte einer Nervenmasse, von der zweiten als der Erhebung zum Träger eines Empfindungs- oder Bewusstseinsactes. Vielleicht, dass wir auch bei jenen geistigen Besitzungen Veranlassung finden werden, die angedeutete Parallele fortzusetzen und auf Erscheinungen einer doppelten, niedern und höhern Erhebung dabei hinzuweisen. Wer jedoch überhaupt an einem so nahen Parallelismus des Natürlichen mit dem Geistigen Anstoss nehmen möchte, der würde nur seinen gänzlichen Mangel an Einsicht über das wahrhafte Wesen der Dinge verrathen, die nicht gegensätzlich, sondern nur stufenweise voneinander verschieden sind.

114. So ist auch der Begriff des Besitzens und Besessenwerdens ein durchaus universeller. Alles Mächtigere durchdringt und beherrscht das Niedere, assimilirt es seiner eigenen Natur und „corporisirt“ sich daran unablässig. Das also Besessene wird aber zugleich damit über seine eigene Unmittelbarkeit erhoben und des höhern Wesens mittheilhaftig; es wird „vergeistigt“, soweit es kann. Dies ist der eigentliche Sinn der Stufenleiter unter den Wesen und ihres teleologischen Zusammenhangs. Wir dürfen vermuthen, dass es der ganzen Durchbildung der einfachen chemischen Stoffe durch die Organisationskraft des

Pflanzen- und Thierlebens bedurfte — dieser ersten oder untersten Vergeistigung derselben —, um sie mittels dieser stufenweisen Höherbildung fähig zu machen, endlich in den Assimilationskreis des menschlichen Organismus eintretend zum bildsamsten Bestandtheil eines Menschenhirns zu werden. Ebenso werden in den Menschen- und Thiersinnen nur die mechanischen, chemischen und dynamischen Verhältnisse der Natur zur Idealität der Empfindung gesteigert wieder angetroffen.

In dieser Stufenfolge des Besitzens und Besessenwerdens ist nun, für den Augpunkt unserer, der menschlichen Erfahrung, der Menschengeist das höchste Besitzergreifende aller ihm untergeordneten Dinge und Naturen, von dem unwillkürlichen Acte embryonaler Verleiblichung an durch den ganzen fernern Assimilations- und Ernährungsprocess hindurch bis zu den freien Handlungen, wo er dem Unmittelbaren der Naturgegenstände seine willkürlichen oder seine Culturzwecke aufdrückt. Ebenso müssen wir den ganzen Erkenntnissprocess des Menschen eine theoretische (innerliche) Besitznahme vom Wesen der Dinge nennen. Ob aber mit ihm die Reihe der endlichen Wesen, somit auch der Besitzungen, abbricht, davon weiss die Theorie zunächst nichts zu sagen, weil die unmittelbare Erfahrung des Menschen darüber nicht hinausreicht. Sollten jedoch, wie oben erwähnt (§. 113), sich psychologische Thatsachen ergeben, in denen auf vorübergehende Weise ein Hinausgerücktsein des menschlichen Bewusstseins über die gewohnte Erfahrungsgrenze sich ankündigt, so muss es wenigstens unter die zulässigen, d. h. auf Analogie gegründeten Hypothesen gerechnet werden, jene Reihenfolge noch weiter fortgesetzt zu denken; — ein Gedanke, welcher in einem spätern Zusammenhange vielleicht zu einem hohen Grade thatsächlicher Gewissheit erhoben werden möchte.

115. Diese Sätze über das Wesen der Seele und ihrer Verleiblichung, wie sie sich als das übereinstimmende Re-

sultat unserer kritischen wie theoretischen Voruntersuchungen ergeben haben, sind nun bestimmt, an die Stelle jenes ganz unstatthaften Gegensatzes von Geist und Leib, von Spiritualem und Materiellem zu treten, gleichwie der ebenso unbrauchbaren, weil abstracten Identität beider. **Alles** ist real, raum- und zeitsetzend und sich corporisirend, der Geist wie das niederste chemische Element; nichts ist aber **blos** real, todt chaotisch, zusammenhangslos irrationell, sondern auch das unterste der Elemente ist dazu geartet, um als vielseitigstes Verleiblichungsmittel des Seelischen zu dienen und damit seine höhere Natur anzuziehen. Wie die Erfahrung zeigt, steht auch darin die menschliche Seele am höchsten; denn ihr ist die übermächtigste und vielseitigste Organisationskraft verliehen, mit der sie das Entlegenste der ganzen chemischen Stoffwelt zu ihrem Organe oder wenigstens zu vorübergehender leiblicher Ernährung zusammenzwingt. (Schon der menschliche Embryo ist, nach Burdach's Ausspruch, ein chemisch-organischer Auszug des ganzen Planeten, und das Assimilationsvermögen des Menschen ist mit solcher Vielseitigkeit ausgestattet, dass er vom thonverzehrenden Otomaken an bis zum thranschlürfenden Samojeden und Eskimo durch alle Reiche der Natur hin ein Nährendes sich aneignen kann, dass er überhaupt durch Zähigkeit und Ausdauer gegen alle Extreme des Klimas und der Lebensweise sich als die unbezwingbarste Organisationskraft unter den Erdwesen behauptet. Hätte man jemals gründlich bedacht, was in dieser Eigenschaft liege und dass sie Eigenschaft einer Seele sei, so hätte man auch bessere Trostgründe für die Fortdauer oder vielmehr Ausdauer der Seele im Tode daraus schöpfen können, als es bisher gelungen sein möchte.)

116. Im übrigen ist jener Satz: dass der organische Leib nichts anderes sei als das Product und der sichtbare Ausdruck der Seeleneigenthümlichkeit des Thieres oder lebenden Wesens, keineswegs blos ein metaphysischer Begriff

oder eine gewagte Hypothese, die auf den zweifelhaften Beifall der empirischen Naturforschung oder der Speculation noch zu warten hätte. Er ist vielmehr, recht verstanden, das sicherste Resultat der beiden jüngsthin am reichsten ausgestatteten Theile der Naturwissenschaft, der Zoologie und vergleichenden Anatomie, welche in dem bis zu den einzelsten Resultaten herabgeführten Erfahrungsbeweise übereinstimmen: dass der Leib auch im Kleinsten der Lebensweise und den Instincten des Thieres „angepasst“ sei. Und wenn der schon um dieses Gedankens willen wahrhaft gross zu nennende Cuvier den Ausspruch that, dass man aus dem Reste eines Wirbelknochens oder eines Zahns auf die Beschaffenheit des ganzen Thieres schliessen und seinen leiblichen Bau daraus im Begriffe wiederherstellen könne, so beachtete er dabei nicht eigentlich die leiblichen Organe des Thieres und ihren äussern Zusammenhang, sondern er stützte sich auf die bedeutungsvolle Thatsache: dass dieser leibliche Bau lediglich als Abbild und Folge der Seeleneigenthümlichkeit des Thieres sich erweise, dass mithin seine Seele auch im kleinsten Theile des Leibes organisirend gegenwärtig sein müsse, deren innere planvolle Consequenz daher ebenso gut in dem einzelnen Knochen wie am Ganzen erkennbar hervortrete.

Freilich, solange man der hergebrachten unverständlichen Vorstellung anhängt, die wir auch neuerdings auf eine kaum befriedigendere Weise sich haben wiederholen sehen: dass bei diesem Parallelismus der Leib für die Seele äusserlich „eingerichtet“ oder ihr „angepasst“ sei zufolge irgend eines „Naturgesetzes“ oder einer „besondern Veranstaltung der Vorsehung“, oder wie sonst noch diese nichts erklärenden asyla ignorantiae lauten mögen: — solange behält jener ganze Begriff etwas Problematisches, Erkünsteltes, Unbegreifliches. Erst wenn man den ungewohnt lautenden, aber eigentlich erfahrungsmässigen und wirklich

erklärenden Gedanken in sich aufnimmt: dass die Seele ihrer vorbildlichen Eigenthümlichkeit gemäss ihren Körper als nachbildliches Organ wirklich sich erzeuge aus der in ihren Assimilationskreis eintretenden chemischen Stoffwelt, hört die Thatsache auf ein mystisch räthselhafter Vorgang zu sein. Der Parallelismus beider ist von selbst begreiflich, weil Seele und Leib nunmehr wie Grund und entsprechende Folge, Vorbild und Abbild zusammenhangen. Welche weitern Bedingungen dazu gehören, hat freilich erst der Verfolg unserer Untersuchung zu zeigen. Einstweilen lässt sich an den Begriff des Instincts erinnern, welchen man den Thieren ja zugesteht, wiewol man auch ihn in seinem tiefern Grunde und Sinne noch nicht erkannt hat. Die Erbauung eines allseitig passenden Organismus ist die ursprünglichste und zugleich mächtigste Instincthandlung der Thierseele, welche sich während des weitern Lebens in allen Ernährungs-, Wiederherstellungs- und Selbstheilungsprocessen nur fortsetzt und auf das vielseitigste empirisch sich offenbart. Wissen wir freilich an gegenwärtiger Stelle noch nicht, was Instinct eigentlich sei, so genügt dies doch vorerst, um das gewöhnliche Befremden über die hier vorgetragene Vorstellungsweise zu beschwichtigen, indem es zeigt, wie wir auch hierin nur auf dem festen Boden thatsächlicher Analogien fortschreiten.

117. Immanuel Kant, einmal befragt, was er von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele halte, soll geantwortet haben: „dass man keinen Staat darauf machen könne". Vom Standpunkte seiner Psychologie, namentlich seiner Lehre von Raum und Zeit, ein treffendes und höchst biederes Wort! Denn in der That, welche irgend denk- oder vorstellbare Daseinsform soll die Seele als „Ding an sich" besitzen, wenn ihr jedes Wo und Wann versagt ist? Welch undurchdringliches Dunkel überhaupt lagert sich vor alle jene Fragen, wenn man sich die wirkliche, gegenwärtige, begreifliche Welt mit Einem Schlage durch die Be-

hauptung vernichtet, dass ihr Ansich nichts Räumliches und Zeitliches sei! Die ganze Realität, Gottes wie der Weltwesen und der eigenen Seele, verschwindet damit in eine nebelhafte Transscendenz, von welcher der Rückfall in den sensualistischen Empirismus der ungeduldigen Hast unserer Bildung näher liegt, als man glauben sollte. Jene Kant'sche Geringschätzung der Unmittelbarkeit und Gegenwart des Realen hat eigentlich in allen seinen Nachfolgern nachgewirkt; und auch Herbart, wenn ihm zuzugestehen ist, dass er auf den rechten Weg wieder zurücklenkte, hat doch keineswegs, wie aus unserer Kritik sich ergeben, hier das entscheidende Wort gesagt, die vollständige Einsicht ausgesprochen. Wie hätte sich für Kant und die Gesammtheit seiner Nachfolger eine völlig neue Welt der Untersuchung geöffnet, wenn sie über das Halbe und Unvollständige jener Raum- und Zeittheorie hinausschreitend sich hätten sagen können: dass die Seele ihr Wo und ihr Wann stets mit sich bringt und aus sich selber erzeugt, indem es zu ihren Grundeigenschaften gehört, am Niedern sich zu verleiblichen, ihre Eigenthümlichkeit, theils überhaupt, theils nach dem jedesmaligen Standpunkt ihrer Reife, in einem äussern, d. h. räumlich-zeitlichen Abbilde darzustellen.

Hiermit erschliesst sich jedoch für sie der Begriff einer ganz andern, einer höchst realen und dennoch höchst begreiflichen Transscendenz. Die Seele erscheint nunmehr schlechthin unantastbar von allem, was wir leibliches Vergehen und Tod nennen; denn wie sie Herr ihres Verleiblichungsprocesses ist, indem sie aus der Welt der chemischen Stoffe ihr Abbild zusammenbaut, so bleibt sie begreiflicherweise auch in ihrer völligen Integrität bestehen, wenn sie „sterbend" jenen ganzen Darstellungskreis fallen lässt. Sie hat nichts verloren, was eigentlich das Ihrige war und ihr Wesen ausmachte; denn im äussern, sichtbaren Leibe ist in der That nichts anzutreffen, was sie, gründlich erwogen, zu dem Ihrigen zählen könnte.

118. Was wir nämlich den frühern Lehren, sei in ihnen die spiritualistische oder die materialistische Richtung vorherrschend, zum gemeinschaftlichen Vorwurfe machen mussten, ist eben, dass sie mit einem ganz unbestimmten, sonach unvollständigen und unwahren Begriffe der Leiblichkeit sich begnügten. Wir haben dies schon hier etwas genauer nachzuweisen.

Im „Leibe", diesem höchst complicirten Phänomene heterogener Stoffe und mannichfacher Kräfte, ist offenbar ein Doppeltes zu unterscheiden. Zuerst die Stofftheile, welche seine äussere Erscheinung bilden. Wie die analytische Chemie nachweist, lassen sich diese auf die einfachsten chemischen Elemente zurückführen, welche wir auch in allen andern unorganischen wie organischen Körpern finden. Diese sind dem Menschenleibe daher gemeinsam mit den übrigen Erdwesen; nur sind sie in ihm, wie in den höhern organischen Körpern, zu eigenthümlichen tertiären und quaternären Verbindungen geeinigt, wodurch jedoch die Elemente selbst dem organischen Leibe um nichts näher stehen oder ihm eigenthümlicher angehören, als jedem andern Körperproducte der gesammten Natur. Der Seele vollends — möge man diesen Begriff in engerer oder in weiterer Bedeutung fassen — bleiben sie daher ein völlig Fremdes und Aeusserliches. Jener Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff und Kohlenstoff, die man im Menschenleibe aufweist, erklären so wenig die Mitexistenz einer Seele in ihm, so wenig vollends die Eigenschaft eines Vorstellens in letzterer, dass man jeden solchen Erklärungsversuch mit Recht zu den grössten Täuschungen eines vergeblichen menschlichen Bemühens zählen kann.

Zudem sind diese chemischen Elemente das unablässig Wechselnde: sie treten ein in den Assimilationskreis des Leibes und scheiden wieder aus. Ja nach Verlauf eines bestimmten Zeitraums hat dieser äussere Leib, dies Product ihrer Zusammensetzung, so vollständig sich wieder er-

neuert, dass auch nicht der kleinste Theil dieses alten zurückgeblieben, dass ein völlig neuer Leib vorhanden ist. Dennoch bleibt derselbige Leib während der ganzen Dauer unsers Zeitlebens, sowol im äussern Typus als nach dem Grundcharakter seiner innern organischen Constitution, ganz der eine und selbige während dieser steten Umbildung seiner Stoffe (vgl. §. 43, wo wir überhaupt auf die Wichtigkeit dieser Thatsache aufmerksam machten). In den Stoffelementen daher kann das wahrhaft Beharrende, jenes einende Formprincip des Leibes nicht gefunden werden, welches sich während unsers ganzen Lebens wirksam erweist. Ebenso wenig aber auch in der blossen Combination, „Mischung“, dieser Elemente; denn es wäre, wie wir gleichfalls a. a. O. zeigten, ein logischer Widerspruch, aus blosser Combination ein Neues entstehen zu lassen, was in keinem einzelnen Bestandtheile dieser Combination für sich vorhanden ist.

119. So werden wir auf eine zweite, wesentlich andere Ursache im Leibe hingewiesen. Jenes Beharrende und Einende desselben kann nicht im Bereiche seiner Stoffe liegen, es kann überhaupt nichts Stoffliches mehr sein; denn es ist ja das absolut Uebermächtige gegen sie, indem es ihre Ungleichartigkeit, sie „assimilirend“, zur Harmonie der äussern Körpererscheinung zusammenzwingt und diese Einheit während des ganzen Lebens aufrecht erhält. Daher ist es nur als „Kraft“ zu denken; als Kraft aber ohne Zweifel an einem realen Substrate befestigt, ohne welches gedacht die „Kraft“ zu einem idealistischen Undinge herabsänke. Nur kann dies Substrat nicht gleichfalls ein Stoff, ein einfaches Element sein; sonst würden wir abermals über den alten wohlbekannten Umkreis von Widersprüchen nicht hinausgelangen. Wie wir dagegen das Wesen dieses Substrats zu bezeichnen haben, wird am besten erhellen, wenn wir die Beschaffenheit jener Kraft weiter verfolgen.

Dies Einende, das eigentliche „Band“ des äussern Lei-

bes, welches schon die Alten als δύναμις ἑκτική, als zusammenhaltende Macht desselben gar wohl kannten, ist ebenso in allen seinen Theilen wirksam gegenwärtig, wie es zugleich dadurch, als innerlich Verbindendes, die trennende Bedeutung seiner Raumtheile aufhebt. Wir müssen ihm jene „dynamische Gegenwart“ im Leibe beilegen, welche sich als die erste (allgemeinste) Eigenschaft der Seele uns kundgab (§. 82). Indem es aber zugleich das eigentlich im Stoffwechsel Beharrliche enthält, ist es der wahre, innere, unsichtbare, aber in aller sichtbaren Stofflichkeit gegenwärtige Leib. Das Andere, die äussere Erscheinung desselben, aus unablässigem Stoffwechsel gebildet, möge fortan „Körper“ heissen, der, wahrhaft nicht beharrlich und nicht Eins, der blosse Effect oder das Nachbild jener innern Leiblichkeit ist, welche ihn in die wechselnde Stoffwelt hineinwirft, gleichwie etwa die magnetische Kraft aus den Theilen des Eisenfeilstaubes sich einen scheinbar dichten Körper bereitet, der aber nach allen Seiten zerstäubt, wenn die bindende Gewalt ihm entzogen ist.

Auch diese Lehre vom „innern Leibe“, vom „pneumatischen Organismus“ ist uralt und zu allen Zeiten in den verschiedensten Vorstellungsweisen ausgebildet worden. Indess hat man sie in der gegenwärtigen Wissenschaft mehr gleich einer vielleicht sinnreichen Hypothese dahingestellt sein lassen, denn als eine streng erwiesene physiologische Thatsache behandelt, zu welcher sie auch erst durch die neuern Forschungen werden konnte. Schon der älteste und, wie sich weiter unten zeigen wird, gar nicht widersinnige Volksglaube meinte dies Innerliche, Bleibende im Leibe, wenn er die Menschen als schattenähnliche Bilder ihrer Persönlichkeit (εἴδωλα καμόντων, manes, lemures) im Tode fortdauern und zuweilen auch wiedererscheinen liess. Was Platon halbmythisch von dieser Fortexistenz lehrte, ist bekannt; aber auch Hippokrates erkannte schon im äussern Leibe die Gegenwart eines Harmonisirenden (eines ἐνορ-

μῶν), welches die verschiedenen leiblichen Vorgänge beherrscht und ins Ganze leitet. Und bei Aristoteles finden wir schon eine besonnene Erforschung dieses Begriffs. Jede Seele, lehrt er, habe zum unmittelbaren Substrate seiner Wirkung auf den Leib einen Stoff, der ein anderer und vollkommenerer sei als die vier Elemente (aus deren Mischung nämlich nach seiner Lehre jeder organische Körper zusammengesetzt ist). Er sei der Grund der Lebenswärme, wohne im Samen jedes Einzelwesens und sei das Befruchtende desselben; d. h. in ihm liege das Princip der Zeugung wie der Ernährung, welches sonst Aristoteles geradezu als ψυχὴ φυτική zu bezeichnen keinen Anstand nimmt. Seinem Ursprung nach aber sei es ein ätherischer Stoff, verwandt dem der Gestirne, der, nach verschiedenen Graden der Reinheit in allen belebten Wesen enthalten, zur höchsten Lauterkeit erst im Menschen sich gestaltet.*) So bildet dies Philosophem wenigstens einen wissenschaftlichen Anknüpfungspunkt für die spätere Lehre vom „pneumatischen Leibe", welche sich durch den Neuplatonismus, die Kabbala und die christliche Mystik hindurch zu den theosophischen Naturforschern der neuern Epoche fortpflanzte und bis auf die Gegenwart hin ein Ferment für tiefere Forschung blieb. Dieser Geistleib ist das „Nephesch" der Kabbala, der Vermittler des stoffigen Erdleibes mit dem innern geistigen Leben. Paracelsus nennt ihn, sogar aristotelisirend, wenn man will, den „siderischen" oder „Astralleib", dem irdischen Elementarleibe gegenüber, welchen wir im Tode verlieren, während jener das eigentlich Unsterbliche oder unsterblich Machende des Menschen sei. Ja er bezeichnet ihn als den „Magneten des Mikrokosmus", um welchen alles im Menschen sich sammelt und von welchem alle Wirkungen ausströmen.**) Und Franz

*) Die Stellen dafür aus Aristoteles bei Biese, „Die Philosophie des Aristoteles", II, 93.

**) K. Sprengel, „Geschichte der Arzneikunde" (zweite Aufl., 1801), III, 365. 375.

Mercurius van Helmont (der Jüngere) hat seines Vaters Lehre vom Centralgeiste (Archeus) im Körper schon bis zu dem bestimmtern Gedanken ausgebildet, dass nur aus der Annahme eines solchen einenden Princips erklärbar werde, wie der Körper, obwol aus vielen „Monaden" zusammengesetzt, dennoch stets zur Einheit resultiren könne, was er sogar aus der Structur des Hirns zu beweisen sich bemüht, dessen Theile nur durch den Centralgeist beherrscht der Einheit des Bewusstseins zu dienen vermögen.*) Ja das Zwingende dieses Gedankens war es sogar, was Leibniz in seinen spätern Lebensjahren veranlasste, über die strenge Consequenz seines Systems hinauszugehen, welche nur einen idealen Zusammenhang, keineswegs aber reale Wechselwirkung und noch weniger eine durchdringende Einheit unter den endlichen Weltsubstanzen zuliess, indem ihm bei der genauern Betrachtung der organischen Körper die Nothwendigkeit eines substantiellen Bandes („vinculum substantiale") gebieterisch sich aufdrängte, ohne dass freilich bei ihm dieser Begriff etwas mehr hätte werden können, als ein unwillkürliches, seinem tiefen Wahrheitssinne sich aufdrängendes Zugeständniss, dass die Thatsache des organischen Lebens einer befriedigenden Erklärung aus seinen Principien hartnäckig sich widersetze; eine Betrachtung, die auch Herbart auf andere Weise, als blos durch den Rückblick auf „eine wunderbare Veranstaltung der Vorsehung" dabei, sich hätte zum Bewusstsein bringen können.**)

G. E. Stahl und seine Schule bildeten diese Lehre bestimmter aus, und zwar, wie Stahl seinen Gegnern gegenüber ausdrücklich behauptete, auf dem Grunde treuer Naturbeobachtung, welche allein im Stande sei, die „erdachten Meinungen" der Schulen (opiniones) zu vernichten

*) Die Stellen bei Ritter, „Geschichte der Philosophie", XII, 32 fg.

**) Alles, was Leibniz über jenen Begriff äussert, findet sich zusammengestellt und gründlich gewürdigt in der Abhandlung: „Leibnizens vinculum substantiale, bearbeitet von Karl Moritz Kahle" (Berlin 1839).

und an ihre Stelle die einfache Wahrheit der Natur zu stellen. Stahl, ebenso wol Gegner der Cartesianischen Theorie von den Lebensgeistern als der Leibniz'schen Hypothese von der vorausbestimmten Harmonie, behauptet in der organischen Zeugung und Ernährung die Seele als das eigentlich Thätige, weil alle diese Acte, im kleinsten wie im grössten, ein vernunftartiges Gepräge tragen, was aus den blossen Gesetzen des Mechanismus und Chemismus nimmer zu erklären sei. Die Lebensacte stehen daher in offenbarer Analogie mit den instinctmässigen Handlungen und Bewegungen, welche im zweckmässigen Gebrauche der Glieder, in der richtigen Anwendung aller Werkzeuge des Körpers zu seinem Schutze oder zu seinem Wohlsein, jeden Augenblick ohne alle Ueberlegung und deutliches Bewusstsein vom Menschen vollbracht werden. Sie seien vollkommen rationell; ebenso müsse man ihren Grund in der Seele suchen, und dennoch vollziehe sie dieselben ohne deutliches Bewusstsein und freie Absicht; vor allen Dingen endlich sei Bewusstsein und freie Absicht nicht der Grund derselben. Die gleiche Analogie habe man nun noch weiter rückwärts zu verfolgen, bis zu den Lebensprocessen, welche, weil vernunftgemäss, nur in der Seele ihren Grund haben können. Die organische Seele, in der Körpererzeugung und Ernährung, wirkt „ex ratione" oder „λόγῳ", nicht aber „ex rationato" oder „λογισμῷ". Uebrigens legte Stahl (in seiner Erwiderung gegen Leibniz) der Seele Ausdehnung und Materialität bei; eine Behauptung, welche, recht verstanden, besonders dem starren Spiritualismus gegenüber, den Stahl bekämpfte, nur als vollkommen begründet und richtig angesehen werden kann.*)

Es ist höchst merkwürdig, die Einwürfe zu betrachten, mit welchen die Gegner Stahl's, eigentlich bis auf seinen historischen Beurtheiler, Kurt Sprengel, wider den Ein-

*) Vgl. K. Sprengel, „Geschichte der Arzneikunde" (1825), V, 9—27.

druck dieser jedenfalls einfachen und naturgemässen Theorie sich zur Wehre setzten. Sie haben offenbare Analogie mit den Gründen, welche noch bis heute als die eigentlich entscheidenden dagegen geltend gemacht werden. Wiewol Sprengel einräumt, dass es verdienstvoll und wichtig gewesen, auf jenen Charakter der Rationalität in allen organischen Verrichtungen aufmerksam zu machen, so lasse sich doch nun einmal nicht denken, wie die Seele der Grund derselben sein könne; dies „rein ideale“ Wesen, dessen Eigenschaft Bewusstsein und Vorstellung sei, vermöge eben deshalb nicht, zugleich auf materielle Verhältnisse einzuwirken. Solche Widerlegung schöpft jedoch weder aus reiner Beobachtung, noch beruft sie sich auf allgemeine Gesetze der Natur, sondern bedeutet lediglich nur: weil wir durch eine jahrhundertlange scholastische Bildung gewohnt sind, Geist und Materie einander entgegenzusetzen, vermögen wir uns die Seele nur als bewusstes Wesen zu denken; für uns muss die Seele daher ein dem Organismus auch in seinen an sich vernunftgemässen Verrichtungen durchaus fremdartiges Wesen bleiben; wogegen schon Stahl vollkommen treffend erinnerte, dass nach dem wahren, von Newton aufgestellten Grundsatze der Naturforschung: principia non esse praeter necessitatem multiplicanda, es durchaus unstatthaft sei, zwischen Seele und Körper ein Drittes, eine qualitas occulta der „Lebenskraft“ einzuführen, da diese Lebenskraft durch die Vernunftgemässheit ihrer Verrichtungen gar deutlich das Seelenartige ihres Wesens an den Tag lege, also ihre Annahme theils nichtserklärend, theils überflüssig sei.

So wurde vor den eingewöhnten Meinungen damaliger Bildung jene einfache Lehre wieder zurückgedrängt und ruhte lange Zeit in Vergessenheit; wiewol sie eigentlich sogar der Hypothese Bonnet's von der Präexistenz organischer Keime zu Grunde liegt, in welchen der ganze Leib des Thieres fertig vorgebildet sein und nur in die Breite wachsen soll durch Aufnahme des äussern Stoffs. Wenigstens war diese

Lehre aus demselben Bedürfnisse hervorgegangen, wie die Stahl'sche, die innere Zweckmässigkeit des Organismus und seine Uebereinstimmung mit der Seeleneigenthümlichkeit zu erklären, schob aber diese Erklärung eigentlich nur zurück in den unbekannten Urgrund der Dinge, welcher seit Ewigkeit die Keime der Wesen einander eingeschachtelt und dabei ihre Organisation zweckmässig „präformirt" habe. Diese willkürliche und verschrobene Vorstellung, welche lediglich eine Umschreibung der innern Unbegreiflichkeit jenes Problems ist, fand sogleich Zutrauen und Beifall, weil sie die Erklärung nicht auf dem einfachen Wege der Thatsachen suchte, wie Stahl, sondern sie durch mancherlei verschlungene Annahmen ins Künstliche überspielte. Dies ist aber eben das Charakteristische jener verkehrten Bildung, die sich für gründliches Denken hält, indem sie die Tiefe in der Dunkelheit und entlegenen Sonderbarkeit ihrer Erklärungen sucht; und auch wir sind uns aufs deutlichste bewusst, dadurch im Nachtheil zu stehen, weil unsere Ansichten nur der begriffsmässige Ausdruck der Thatsachen zu sein sich bestreben.

120. Erst die Anregungen der Naturphilosophie zu Anfang dieses Jahrhunderts verscheuchten jene dualistische Vorstellungsart und zugleich den Wahn, als müsse man in künstlichen Hypothesen hinter den Thatsachen den Grund derselben suchen. Man versuchte die organischen Erscheinungen nicht mehr aus dem dunkeln Abstractum einer „Lebenskraft" herzuleiten, sondern in einer um ihrer innern Vernunftgemässheit willen idealen Substanz zu begründen, die zugleich das schlechthin Realisirende ist.

Seit G. R. Treviranus' mit Recht gerühmten Werken („Biologie oder Philosophie der lebenden Natur", Göttingen 1802, und „Die Gesetze und Erscheinungen des organischen Lebens", 1830—32), welche ganz auf jener Grundanschauung ruhen und damit den Vorzug geistvoller und genauer Beob-

achtung des Einzelnen verbinden, wurden auf diesem Wege auch empirisch die Gesetze der Morphologie bis ins Einzelste erforscht und eigentlich eine ganz neue Wissenschaft auf die einzige Idee gegründet — es ist auch die Grundidee des gegenwärtigen Werkes —: dass der Leib nur die künstlerisch vollendete, bis in die kleinsten Theile ihr entsprechende Darstellung eines innern organischen „Vorbildes“ sei, in welchem die Seeleneigenthümlichkeit jeder Thierspecies sich ausspreche (vgl. §. 116). Man darf behaupten, dass die glänzenden Entdeckungen der neuern Zeit in der vergleichenden Morphologie und Entwickelungsgeschichte ganz allein, wenn auch nicht bei jedem Forscher mit gleich klarem Bewusstsein, auf jenem Begriff der sich selbst organisirenden und ihren Leib sich formenden Seele beruhen, ohne jenen Begriff aber zu einem abenteuerlichen Phantasiegebilde werden müssten, während doch die Erfahrung auf jedem Schritte sie bestätigt und sich einverstanden mit ihnen erklärt. Um von ältern Werken zu schweigen, sind die grossen Leistungen eines v. Baer, Burdach, C. G. Carus, J. Müller, Purkinje, Volkmann u. a. nur aus jenem allgemeinen Grundaperçu hervorgegangen, welches dadurch zugleich immer mehr bestätigt und ins Einzelne ausgeführt worden ist.

Wir selbst aber mit unserer Ansicht über das Verhältniss von Seele und Leib haben nichts anderes gethan, als jene Universalthatsache, dass „der Thierleib in seiner äussern Organisation nur das Abbild und der entsprechende Ausdruck der (Seelen-)Eigenthümlichkeit des Thieres nach seinen Instincten und Trieben sei“, auf ihren allgemeinen philosophischen Ausdruck zurückzuführen und dabei alles von ihm abzuscheiden, was erkünstelte Hypothesen und ein ihm ganz fremder und auch sonst durch nichts Thatsächliches begründeter dualistischer Aberglaube ihm beigemischt haben. Die Gegner dieser Ansicht sollten daher bedenken, dass sie keineswegs

hier mit einer künstlich ersonnenen Hypothese in den Kampf treten, wie sie ein Tag erzeugt und der andere wieder mit sich hinwegnimmt in der Geschichte der Wissenschaften, sondern dass gerade umgekehrt der von künstlichen Meinungen und willkürlichen Deutungen gereinigte Gesammtausdruck des Thatsächlichen ihnen gegenübersteht. Wenn ganze Bildungsrichtungen, wenn im reichsten Detail ausgeführte Wissenschaften einen Standpunkt vertreten helfen: dann zieht die subjective Meinung des blossen Hypothesenwesens ganz von selbst den Kürzern: sie gleicht jenem „hölzernen Hobel", nach Galilei's treffendem Bilde, der in das feste Eisen der Naturwahrheit hineingetrieben werden soll. Und es darf erlaubt scheinen an diese stolze Vergleichung zu erinnern, da wir gezeigt haben und noch zu zeigen hoffen, dass von der Entscheidung jener Principienfrage nichts Geringeres abhängt, als eine vertieftere Umbildung der ganzen Lehre vom Menschen.

Gibt nun auch die neueste physiologische Richtung der Erklärung der einzelnen organischen Vorgänge aus rein physikalisch-chemischen Gesetzen, soweit diese nur immer sich anwendbar zeigen, den entschiedensten Vorzug, so hat sie damit jene dynamisch-teleologische Grundanschauung doch nicht zerstört, noch weniger wissenschaftlich widerlegt oder ausser Kraft gesetzt. Wie sich nämlich schon früher erwies (§. 37), stehen beide Grundansichten in Wahrheit keineswegs im gegensätzlichen Verhältniss eines Entweder-Oder, sondern im ergänzenden eines Sowol-Als auch. Jene Untersuchungsweise muss erkennen, dass, wenn sie den äussern Apparat und die physikalisch-chemischen Bedingungen der Lebenserscheinungen in allen Theilen genau zu erforschen sucht, sie über den letzten Grund derselben ebenso wenig unterrichtet ist als vorher, ja dass sie blos auf ihrem Wege ihm gar nicht beikommen kann. Sie erklärt z. B. aus den Gesetzen rein mechanischer Bewegung, wie durch die stete Zusammenwirkung muskulöser Ringfasern und Längen-

fasern in der Muskelschicht der Darmröhre die Contenta der letztern langsam und gleichmässig vorwärts geschoben werden müssen; sie beweist aus hydraulischen Gesetzen, dass das Blut in den Capillargefässen nur langsam fliessen kann. Aber weder in jenem noch in diesem Beispiele hat sie das Teleologische erklärt, welches zugleich in diesen Verhältnissen obwaltet und ihnen ganz allein Bedeutung gibt. Dort nicht, wie unter den unendlich möglichen Schichtungen der Muskelfasern gerade diese, einzig nur hier im gesammten Organismus vorkommende Form, als die absolut zweckmässige, eintreten musste. Hier nicht, wie es komme, dass jene mechanisch langsamere Blutbewegung in den Capillargefässen zugleich den äusserlich ihr ganz fremden Zweck erfüllt, die Ausscheidung der Blutkörperchen in das Zellgewebe zu befördern, wodurch die Ernährung bedingt ist. Erklären aber heisst den Grund der Erscheinungen aufdecken, nicht blos die allgemeine Daseinsform derselben oder ihr „mechanisches Gesetz" angeben. Mit Einem Worte: die in allen Theilen des Organismus wirksame „Vorsehung" desselben muss von jener mechanistischen Ansicht überall vorausgesetzt werden, ohne dass sie dieselbe im geringsten zu erklären vermöchte. Und wenn sie gar sich bestrebt, dies ihr unbekannt bleibende x zu ignoriren oder zu leugnen, verwickelt sie sich vollends in jene phantastischen Hypothesen materialistischer Art, welche wir hinreichend im Vorigen gewürdigt zu haben glauben.

121. Wenn wir im Vorhergehenden nachzuweisen versuchten, wie die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie und Physiologie unsere Ansicht von der Seele als dem „Formprincipe und dem Gestaltenden ihres Leibes", indirect bestätigen und nur die ins Einzelne eingehende empirische Beglaubigung derselben enthalten: so bleibt jetzt zu erwähnen, was im Gebiete der eigentlichen Psychologie entweder mit dieser Ansicht in Verwandtschaft tritt oder ganz und vollständig sich zu ihr bekennt. Wir machen bei dieser kritischen

Rundschau auf keinerlei Vollständigkeit Anspruch; wir möchten nur zeigen, wie mannichfache Anknüpfungspunkte der richtigen Ansicht auch hier bereit liegen, und wie selbst Männer von sonst verschiedener Denkweise in diesem Punkte mit unwillkürlicher Uebereinstimmung sich begegnen; — ein ungesuchter Einklang, der nicht übersehen werden darf.

Der erste, soviel wir wissen, welcher in neuerer Zeit zu dieser Lehre sich bekannte und ihr Charakteristisches in treffender Bezeichnung hervorhob, war der sinnige Psychiatriker Friedrich Groos in Heidelberg. Er unterschied auf das bestimmteste zwischen dem stets wechselnden, „verweslichen" Stoffleibe und jener beharrlich wirkenden Substanz in ihm, welche, als „unverweslicher Leib", das eigentlich Gestaltende desselben ist, aber auch zugleich ein Mittleres bildet, in welchem das Bewusstsein und die bewusstlos bleibenden Zustände sich durchdringen und mittels dessen die letztern unwillkürlich im Bewusstsein sich widerspiegeln und irgend ein phantastisches Bild in ihm erzeugen können, welches dann Grund der Seelenstörung wird. Diese Lehre behauptet Groos bereits im Jahre 1822 aufgestellt zu haben. *)

Von ganz anderer Seite her, durch vergleichend zootomische und physiologische Forschungen angeregt, wurde einer der geistvollsten Physiologen der neuern Zeit, C. G. Carus, zu dieser Lehre hingeführt. Sie erzeugte sich ihm nicht als Resultat irgendwelcher abstracter Principien, sondern sie war ihm das Gesammtergebniss der vielseitigsten und glücklichsten zootomischen Forschungen. Die Seele kann nur die „Idee", das präexistirende Formprincip ihres Leibes, der Leib nur das in die Stoffwelt hinausgeworfene „Abbild"

*) Fr. Groos, „Die geistige Natur des Menschen. Bruchstücke zu einer psychischen Anthropologie" (Manheim 1834). Besonders desselben „Der unverwesliche Leib als Organ des Geistes und Sitz der Seelenstörungen" (Heidelberg 1837), worin (S. 21—27) eines frühern, schon im Jahre 1822 erschienenen Aufsatzes Erwähnung geschieht.

derselben sein, weil nur so die morphologische Gestaltung des letztern erklärbar wird.*) In seinen „Vorlesungen über Psychologie" (Leipzig 1831), später in seiner „Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele" (erste Aufl. 1846, zweite Aufl. 1851) hat er dies physiologische Resultat psychologisch verwerthet, indem er eine vorbewusste und bewusste Region der Seele unterscheidet und wenigstens in den Grundzügen zeigt, wie sich das Bewusstsein immer klarer und immer mehr damit das Innere des Seelenwesens enthüllend aus jenen vorbewussten Bedingungen erhebt. Dankbar hat der Verfasser zu erwähnen, dass er besonders dem Studium dieser Werke die Befestigung in jener Ansicht verdankt, welche er zuerst rhapsodisch und lückenhaft in seinen „Psychologischen Briefen" (geschrieben im Jahre 1831 und zuerst im „Morgenblatt" bekannt gemacht, nachher wieder abgedruckt als Anhang zu seiner Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit", S. 179 fg.; zweite Ausg. S. 195 fg.) ausgesprochen, später in der „Idee der Persönlichkeit" bestimmter ausgebildet und vollständiger begründet hat.

Aber auch von psychologischer Seite haben Krause und nach ihm sein Schüler Lindemann den Gedanken von einem „Urleibe" („Aetherleibe"), welcher im sichtbaren Leibe sich seinen Ausdruck gibt, begriffsmässig formulirt und zur Erklärung psychischer Thatsachen verwandt. Am vollständigsten jedoch und mit erschöpfender Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Leib, als einer „Durchwohnung" des letztern von der Seele, hat Fr. Fischer diese Lehre dargestellt und namentlich sie auch dazu benutzt, auf sie eine richtigere Erklärung des Entstehens der Raumvorstellung und der Lokalisation der Gesichtsobjecte zu gründen.

---

*) C. G. Carus, „Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie" (Dresden 1828). „Ueber die Ur-Theile des Knochen- und Schalgerüstes" (Leipzig 1828). „System der Physiologie" (3 Bde., 1838—40; zweite Aufl., 2 Bde., 1847—49).

Zugleich wies er ausdrücklich darauf hin, wie jener Begriff der Immanenz ein durchaus universaler sei, indem jedes Höhere ein Niederes durchwohnen und an ihm sich darstellen könne, was auch die Religionsphilosophie, setzt er höchst treffend und beziehungsreich hinzu, anzuerkennen das dringendste Bedürfniss habe.*) Auf ähnliche Weise hat auch D. P. Volkmuth in seinem Werke: „Wissenschaft der empirischen Psychologie in genetischer Entwickelung" (1846) zu der Unterscheidung zwischen „Körper" und (innerm) „Leibe" in dem obenbezeichneten Sinne sich bekannt.

122. Aber auch seit dem ersten Erscheinen dieses Werkes (1856) hat es nicht an weitern ganz unabhängigen Zeugnissen gefehlt für die Wahrheit der hier vertretenen Ansicht. M. Perty, zugleich physiologischer und psychologischer Forscher, fasst (in seinem Werke „Ueber die Seele", Bern 1856) in gedrängter, gedankenreicher Kürze alle Gründe zusammen, welche für diese Auffassung des Problems sprechen; überhaupt gibt seine Schrift in übersichtlicher Klarheit einen Abriss der ganzen Weltansicht, in der jenes Verhältniss von Seele und Leib nur einen einzelnen charakteristischen Nebenzug bildet: das anziehende Buch darf als das beredteste Zeugniss für dieselbe gelten. Ebenso wenn wir bei einem Werke nicht eigentlich psychologischen Inhalts: „Erkenntnisslehre von J. Sengler" (erster Band, Heidelberg 1858), untersuchen, auf welche Grundsätze über das Verhältniss des Organismus zum Geiste der Verfasser seine tiefsinnige und grossartig entworfene Untersuchung über das Wesen der menschlichen Erkenntniss gründet: so ist es durchaus nur der Gedanke, dass das „subjectiv reale Ich" sich seine Organisation selbst anbildet und in sie sein eigenes Wesen hineinlegt (die Organisation zum Nachbilde seiner selbst macht):

*) Fr. Fischer, „Die Naturlehre der Seele für Gebildete dargestellt" (Basel 1835, S. 130—135). Vgl. Note zu S. 132.

und indem er ausdrücklich zur Lehre von der leibgestaltenden Phantasie sich bekennt, ist auch nach meinem Dafürhalten der einzig rechte Punkt bezeichnet, der jene Selbstorganisation des realen Ich in und mittels seines Leibes durch weitere Analogien erklärbar und begreiflich macht.

Noch näher ist aber hier auf eine Reihe von Untersuchungen einzugehen, durch die K. Fortlage der ganzen Frage eine völlig neue und sichere Grundlage gegeben hat. Diese Leistung ist das wichtigste Geschenk, welches mir selber zu Theil werden konnte; es erläutert und begründet zugleich tiefer, was ich erstrebte.*)

Fortlage unterscheidet am Begriffe des Leibes eine doppelte Auffassung desselben. Als Gegenstand des äussern Sinnes und der sinnlichen Erfahrung ist er nichts anderes als ein Conglomerat von Stoffen, gleich jeder andern betastbaren Masse ausser uns. Insofern er nun als solcher eben nur der Sammelpunkt („Herd") verschiedener Empfindungen unsers „äussern Sinnes" ist, erscheint er hier als Sinnenleib, körperliche Masse, d. h. als „Endherd" für unsere Empfindung, wobei der äussere Sinn selbst als „Mittelherd" zu bezeichnen ist.

Aber der äussere Sinn ist selbst zum Begriffe der Leiblichkeit zu schlagen. Er ist es, in dem die sinnlichen Empfindungen, Gefühle und Triebe vor sich gehen; und so bildet er einerseits in Bezug auf den Sinnenleib, welcher Object dieses äussern Sinnes ist, den „Mittelherd", andererseits ist er selbst die innere Seite des Leibes oder das, mittels dessen überhaupt nur ein äusserer Leib, gleich allen andern sinnlichen Objecten, für uns existirt.

In dem „äussern Sinne" oder der innern Seite des

---

*) K. Fortlage, „System der Psychologie als empirischer Wissenschaft" (2 Bde., Leipzig 1855). Derselbe in den „Blättern für literarische Unterhaltung", 1856, Nr. 35; 1859, Nr. 32. Vgl. meine referirende Anzeige des erstgenannten Werkes in der „Zeitschrift für Philosophie", 1857, XXX, 270—289.

Leibes waltet aber zugleich schon das *bewusste* Selbst oder die *Seele*; denn er ist ja an sich selbst nichts anderes als nur die Summe ihres sinnlichen Empfindungs-, Gefühls- und Trieblebens. So ist der innere Leib (der „Empfindungsleib", wie Fortlage auch ihn nennt) schlechthin unabtrennlich von der Seele; *denn er ist sie selbst, nur nach ihrer sinnlichen Seite betrachtet*; und nur durch ihn und von seinem Augpunkte aus entsteht überhaupt das Phänomen eines Sinnenleibes sammt allen andern Objecten der Sinnenwelt. (Es ist dasselbe *objective* Phänomen, welches wir späterhin als „Erdgesicht" bezeichnen.)

Dass aber das *Nervensystem* der Träger dieses Empfindungslebens der Seele sei, lehrt uns die Erfahrung. Bestimmter ist daher das Nervensystem dieser *innere* Leib oder der „Mittelherd"; zugleich ist es aber vom Selbst durchdrungen und so die Gegenwart der Seele im äussern Leibe.

Das Nervensystem für sich selbst bietet daher dieselbe doppelte Auffassung. Wenn man es als „Endherd" betrachtet, als blosses Sinnenobject, ist es ein eiweissstoffhaltiges, aus Primitivfäden und Knoten bestehendes Gewebe. Als „Mittelherd" dagegen angesehen, ist es der *Raum*, in welchem die Seelentriebe mit ihren Gefühlen, Bewegungen und Empfindungen wirken, und so das Organ der bewussten Vorgänge. Zwischen diesen beiden Auffassungen ist schlechthin kein inneres Verhältniss und keine Analogie; sodass wir das eine mit dem andern vergleichen oder den einen Zustand für die Ursache des andern halten könnten, da dies doch nur die *Doppelgestalt eines und desselben ist*, der *Seele*, welche nach ihrem innern Zustande *bewusstes Triebwesen*, als Mittel- und Endherd betrachtet *Sinnenleib* ist.

Alles Bewusstsein ist Hemmung eines Triebes, Zurückwendung desselben in sich selbst. Daraus folgt, dass jeder Act des Bewusstwerdens zugleich ein *Sichlosmachen* des

Triebes von der eigenen Entäusserung an die Organe bei sich führt. Jeder von ihnen entbundene Trieb ist eo ipso als Bewusstsein gesetzt und umgekehrt. Das von den Trieben unzertrennliche Gesammtbild des Organismus bildet die Grundlage der Raumanschauung, sowie überhaupt der Phantasiethätigkeit. Und weil die Triebe überhaupt die innerlich wirkenden Agentien des physiologischen Wachsthums sind, so ist darin zugleich die massgebende Norm aller organischen Formbildung enthalten. Der Trieb gestaltet sein entsprechendes Raum- oder Phantasiebild aus; dies erfüllt sich mit den chemischen leibbildenden Stoffen, und dieser Leib ist nichts anderes als der nach aussen gewendete (sichtbar gewordene) Ausdruck jenes innerlichen Trieblebens.

Die physiologische Folge dieser allgemeinen Grundansicht ist die, dass das Bewusstsein keines besondern Organs im Nervensysteme bedarf (an keinen ausschliessenden „Sitz" in ihm gebunden ist). Denn jede Nervenfaser, welche eine Hemmung erleidet, die in Bewusstsein überzugehen geeignet ist, wird dadurch zugleich Organ dieses Bewusstseins, welches daher in einer unaufhörlichen Verwechselung seiner Wohnsitze gedacht werden darf.

So unterscheidet Fortlage zwischen dem „Empfindungsleibe" und dem „chemischen Stoffleibe"; jener ist der wahre „Leib", dieser nur der „Leichnam". „Der erstere muss daher als unabtrennlich von der Seele angenommen werden, weil seine organischen Lebensformen und Lebensrhythmen zum eigensten, von innen her erzeugten Inhalt der Seelenthätigkeit gehören. Der Leichnam ist todt; der Leib lebendig. Der Leib besteht aus den psychischen Assimilations- und Secretionstrieben, welche sich chemische Stoffe als Nahrung aneignen und wieder ausscheiden. Der Leichnam ist die Summe des Stoffs, welche von jenen Trieben wechselnd angeeignet und wieder ausgeschieden wird. Der Leichnam ist trennbar von der Seele, der Leib untrennbar;

jener vergänglich, dieser unvergänglich, weil seine Entelechie" (Grundgestalt), „als eine durch productive Phantasiethätigkeit der Assimilations- und Secretionstriebe erzeugte organische Form ein unabtrennbarer Bestandtheil der Seele ist."

123. Dies in ihren Grundzügen Fortlage's Theorie über das Verhältniss von Seele und Leib. Es wird sich im Folgenden ergeben, wie darin eine Lösung angebahnt sei, welche auch dem Thatsächlichen, dem anatomischen und physiologischen Befunde, am meisten zu entsprechen scheint.

Unleugbar nämlich besteht für jetzt in diesem Betreff ein übel verhehlter Widerstreit zwischen den Anforderungen der Psychologie und dem, was die Resultate physiologischer Forschung jener zu bieten vermögen. Die Einheit des Bewusstseins, in welcher alle Empfindungen zusammenfliessen, von der umgekehrt alle Willenserregungen ausgehen, diese gewisseste psychologische Thatsache, scheint auch im Organismus ihr Gegenbild finden zu müssen in der Einheit und Einfachheit eines Centralorgans, welches nur im Hirn gesucht werden kann. Daher bei Herbart die Erneuerung der alten Lehre von einem „Sitze" der Seele, wenn er ihn auch „beweglich" sich denken mag; daher noch spätere Behauptungen ähnlicher Art.

Dennoch darf man sich nicht verbergen, dass diese Folgerungsweise bisheriger Psychologie eine sehr übereilte und an sich unhaltbare sei. Sie beruht weder auf eigentlicher psychologischer Erfahrung — denn Einheit des Seelenwesens und Bewusstseins fordert mit nichten zugleich ein einziges und einfaches Organ im Leibe, vielmehr liegt dieser Voraussetzung die alte spiritualistische Verwechselung zu Grunde, für welche Einheit des Seelenwesens mit (raumloser) Einfachheit völlig identisch ist; — noch viel weniger lässt sich dieser Hypothese irgend eine physiologische Erfahrung zur Seite stellen. Denn schon bei einer frühern Gelegenheit (§. 17) mussten wir bemerken, dass je weiter die sorgfältige Einzelforschung in den Elementarbau des Hirn- und Ner-

vensystems eindringt, sich immer entschiedener das Gegentheil von den Bedingungen zeigt, welche stattfinden müssten, wenn die Voraussetzung eines einfachen Centralorgans Wahrheit hätte. Dann müsste auch irgendwie anatomisch erkennbar die Zahl der Nervenfasern sich vereinfachen, je weiter sie jener Centralstelle sich nähern; aber auch in ihrer Richtung müssten die Nerven auf irgend einen solchen letzten Centralpunkt im Hirn erkennbar hinweisen, wenn es überhaupt ihre Bestimmung wäre, von allen Seiten her allmählich convergirend in einer höchsten Einheit zusammenzufliessen.

Nicht das Geringste von diesem allen findet sich auch nur andeutungsweise in der Wirklichkeit. Was statt dessen ihr Gesammtbefund aufweist, wird im Folgenden zur Sprache kommen (§. 127).

124. Aber ebenso wenig ist diese Vorstellung psychologisch zulässig. Es waltet in ihr ein merkwürdiger Widerspruch, der ihre Absicht zu einem ganz entgegengesetzten Erfolge auslaufen lässt. Wie dies im Allgemeinen schon bei der Kritik des Spiritualismus zur Sprache kam, so hat es sich nicht minder an den Verhandlungen bestätigt, zu denen das erste Erscheinen der „Anthropologie“ Veranlassung gab. *) Einerseits läutert man, in spiritualistischem Interesse, die Seele zu einem einfachen, nur intensiver Veränderungen fähigen Wesen, und hat dann einen, wenn auch nicht nothwendigen, doch für sich selbst wenigstens widerspruchsfreien Begriff zu Grunde gelegt. Andererseits, wenn man der Seele ein reales Verhältniss zum Leibe beilegen will, ist man sogleich in Gefahr, mit diesem also sublimirten Begriff in Widerspruch zu gerathen. Hier sind überhaupt nur zwei Möglichkeiten übrig.

Entweder man begnügt sich mit den alten Hypothesen des Occasionalismus oder der vorherbestimmten Harmonie

*) Wegen des Genauern verweise ich auf die Schrift: „Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession“ (1859), S. 168 fg.

und verzichtet damit in Wahrheit auf jede eigentliche und directe Erklärung. Oder man anerkennt eine reale Wechselwirkung des „an sich raumlosen“ Seelenwesens mit seinem unter Raumbestimmungen existirenden Leibe: so verstösst man dadurch allein schon gegen jenen gereinigten Begriff, auf den man so grossen Werth legte. Denn unvermeidlich ist man genöthigt, die Seele in irgend einer Weise mit Raumbestimmungen auszustatten, wenn man sie überhaupt auf ein Raumwesen wirken lässt. Sie ist etwa als „realer Raumpunkt“ irgendwo im Hirn zu denken, umgeben von einer structurlosen Nervenmasse, um die Erregungen der peripherischen Nerven, welche von ihr in bewusste Empfindungen umgesetzt werden, rings um sich sammeln zu können; ebenso um von jenem Mittelpunkte aus Willenserregungen zu verbreiten, welche da, wo sie auf Bewegungsnerven treffen, in ihnen einen motorischen Strom erregen.

Wer sieht nun nicht, dass man die Seele hierbei ganz nach Analogie eines wirklichen Körpertheils und unter räumlichen Verhältnissen wirken lassen will; und zwar in der untergeordnetsten Form, des blos mechanischen Ausser- und Nebeneinander? Die Seele zu entsinnlichen meinend und auf die allerreinste Vorstellung von ihr bedacht, hat man sie in Wahrheit zur allergeringfügigsten körperlichen Existenz herabgesetzt, zu der: begrenzt und eingeschlossen zu sein von ihrem Leibe, welcher ihr dabei ein wesentlich Fremdes und Aeusserliches bleibt, indem die Wechselwirkung zwischen beiden zugleich in strenge, unüberschreitbare Grenzen eingeschlossen sein soll. Auch gegen die Allgemeingültigkeit dieser Behauptung werden weiterhin sich Zweifel erheben. Die Erfahrung im Ganzen weiss nichts von dieser strengen Abgrenzung; sie zeigt den Leib als den immer mehr aneigenbaren für die Seele, nach einem Massstabe, der bei den einzelnen Individuen ein höchst verschiedener ist, der mit nichten

daher durch ein allgemeines, niemals zu überschreitendes Gesetz geregelt sein kann.

125. Dennoch ist diese ganze Vorstellungsweise — ausdrücklich erkennen wir es an — keineswegs eine blos willkürliche oder beliebig ersonnene; sie ist die unvermeidliche Folge spiritualistischer Neigungen und Voraussetzungen. Demungeachtet sind damit die sonstigen Unzulänglichkeiten und Widersprüche nicht beseitigt, welche schon früher (§. 14—19) an der Lehre vom „influxus physicus" und vom „sensorium commune" sich ergaben; — denn nur eine weitere Ausbildung dieser alten Lehre wird uns hier geboten.

Auch bei dieser Umgestaltung bleibt es ein logischer Widerspruch, ein an sich unzulässiger Gedanke, überhaupt ein unräumliches Wesen mit einem räumlichen in directe und unmittelbare Wechselwirkung treten zu lassen. Beide existiren gar nicht füreinander, wenn sie kein gemeinsames Berührungsgebiet besitzen, welches nur als Raum gedacht werden kann, sobald man hier überhaupt etwas Bestimmtes denken und nicht in nebulistischer Unklarheit verharren will.

Dies führt dann eben auf den Fundamentalsatz unserer ganzen Weltansicht zurück (§. 81): dass schlechthin alles Reale, die Seele wie die qualitativen Urelemente, aus denen der „Leib" configurirt ist, ein Raumsetzend-erfüllendes sein müssen. Der Gedanke einer realen Wechselwirkung zwischen Seele und Leib schliesst somit ganz von selbst den Begriff einer Raumexistenz der erstern in sich. Wenn nämlich von Wechselwirkung zwischen realen Wesen in irgend verständlichem Sinne die Rede sein soll, so wird dabei — stillschweigend oder ausdrücklich — vorausgesetzt, dass jedes der Wesen Raumausdruck sich geben (sich quantitiren) müsse, um selber dem andern Blösse zu bieten, seinerseits ins andere hineingelangen zu können. Stillschweigend oder ausdrücklich, sagen wir, werde dies vorausgesezt: im ersten Falle lässt man den Raumbegriff, dessen man gar nicht entbehren kann, als dunkel bleibende Vorstellung sich mit

einmischen und verborgene Hülfe leisten. Im andern Falle — es ist der, zu welchem wir hier den Leser veranlassen möchten — wird die dunkle Bedingung deutlich hinzugedacht und so der ganze Begriff wirklich vollzogen. Der Seele reale Wirkungen beilegen heisst schon, sie mit Raumexistenz ausstatten. Dieser Consequenz vermag kein Spiritualismus sich zu entziehen, auch der nicht, dessen Kritik uns hier beschäftigt, sofern er nur seine eigenen dunkel bleibenden Prämissen zu voller Klarheit erheben will.

Hat er einmal jedoch dies Zugeständniss sich abgerungen, so wäre es ein halber Schritt, eine ungenügende Massregel, der Seele gerade nur die untergeordnetste Form der Raumexistenz beilegen zu wollen, blos „neben“ und „ausser“ ihrem Leibe zu sein, irgendwo im Hirn ihren ausschliessenden „Sitz“ zu haben, und nur in den genau beschränkten Grenzen, welche dadurch ihr auferlegt werden, mit dem Leibe in Verbindung zu sein. Man verwickelt sich dadurch der Erfahrung gegenüber in die bedeutendsten Schwierigkeiten und hat die Reinheit des spiritualistischen Princips dennoch aufgegeben. Auch diese jüngste Gestalt des Spiritualismus dürfte daher, ganz abgesehen von jenem Conflicte mit dem Thatsächlichen, für sich selbst schon dem Scheine der Halbheit und der Inconsequenz kaum entgehen. Aus der unbestimmten Schwebe, in die sie gestellt ist, hat sie nur einen doppelten Ausweg der Entscheidung. Entweder sie weicht in den ungleich consequentern Occasionalismus zurück (vgl. §. 22), der mit wesentlich skeptischem Ergebniss auf die Lösung des Problems über den Zusammenhang von Seele und Leib ausdrücklich verzichtet; oder sie muss sich materialistischen Folgerungen gefangen geben, weil ja die Seele eigentlich für sie schon nichts anderes geworden ist, als selbst nur ein Körper- oder Hirntheil neben den andern (§. 124).

126. Hier nun ist wohl erlaubt, an die gänzliche Umbildung zu erinnern, welche jene Grundbegriffe alles Realen

im Vorhergehenden bereits erhalten haben. Das Ineinander der realen Wesen ist überhaupt der Grund aller phänomenalen Körperlichkeit, alles erscheinenden „Nebeneinander“; dass es mit der Seele als realem Wesen und den Realen, welche das Phänomen des Sinnenleibes erzeugen, nicht anders sich verhalten könne, muss nach der Consequenz des Ganzen zugestanden werden. Das „Ineinander von Seele und Leib“ ist auch hier der einzig zulässige Fundamentalbegriff; und nur darauf kommt es an, wie er auf Veranlassung des Thatsächlichen weiter auszubilden sei.

Hier wird zunächst schon eine negative Bestimmung über eine Menge von Verlegenheiten uns hinweghelfen, von welchen die eben geprüften Ansichten unheilbar belastet sind. Die unvermeidliche und, wie wir soeben zeigten, dennoch ungereimte Forderung eines „Sitzes“ der Seele ist hier gleich ursprünglich hinweggeräumt. Unter der Voraussetzung, dass alle Wechselwirkung der Realen nur auf ihrem Ineinander und ihrer (auch räumlichen) Wechseldurchdringung beruht, könnte auch in diesem Falle nicht ohne die höchste Unangemessenheit behauptet werden: die Seele habe irgendwo in ihrem Leibe ihren ausschliesslichen Sitz; denn es zeigt sich ihre Gegenwart und Wirkung in ihm gerade dadurch, dass sie die Raumtheile desselben in ihrer Getrenntheit, als blosse „Sitze“ nebeneinander, schlechthin aufhebt.

Sie reicht daher selber über alles blosse „Nebeneinander“ hinaus; denn sie ist das Gegentheil alles ruhenden Wo (§. 82). Man kann daher auch nicht einmal sagen, dass die Seele ausgedehnt sei nach der Analogie irgend eines Körperwesens; sie vernichtet vielmehr umgekehrt alle (trennende) Wirkung der Ausdehnung im Leibe durch ihre Wirksamkeit (in jedem Empfindungs- oder Willensacte z. B., wo die zusammengesetztesten Apparate des Nervensystems eine einfache und untheilbare Wirkung hervorbringen); denn sie ist durch diese Wirksamkeit ebenso sehr

in allen Theilen ihres Leibes gegenwärtig, als sie doch selbst in ihnen allen die Einheit bleibt. Die Seele, als ganze harmonisirende Thätigkeit, ist ebenso in jedem Theile ihres Leibes vollständig gegenwärtig, als er selber durch diese „dynamische Allgegenwart“ derselben in seinen getrennten Raumunterschieden zum Einen und Ganzen wird. Sie bewirkt die Ausdehnung ihres Leibes ebenso (da ja überhaupt jedes reale Wesen seinen Raum producirt), als sie die trennende Bedeutung dieses Ausgedehntseins überwindet (da sie Seele ist).

127. Dies leitet uns nun über jene blos negativen Bestimmungen hinaus (§. 126). Können wir keinen Theil im Leibe finden, wie keine Function desselben entdecken, welche nicht das Gepräge jener organisirenden Einheit an sich trügen: so ist das vollständige und positive Verhältniss zwischen beiden nur so zu fassen, dass der ganze ungetheilte Leib Seelenorgan, Organ ihrer Wirksamkeit sei. Und nur das fragt sich zunächst, wie zu dieser durch die Consequenz des Ganzen geforderten Auffassung das Thatsächliche im Einzelnen stimme? Hier tritt aber ein doppelter Gesichtspunkt ein.

Zunächst ist die Seele als organische Kraft, als „innerer Leib“ (§. 116), auf die bezeichnete rein dynamische Weise in ihrem Körper gegenwärtig und hat in jedem Theile desselben ihr angemessenes Organ, weil jeder Theil bis aufs Allerkleinste herab das Gepräge ihrer harmonisirenden Wirkung an sich trägt. Der ganze Leib ist ein System von Organen und nur dadurch Eins und lebendig. Näher jedoch, wie wir nur durch Empirie es wissen können, ist im Thierleibe das Nervensystem in seiner Gesammtheit der Träger und Vermittler ihrer Wirkungen. Nur mittels der Nerven wirkt, d. h. ist die Seele in ihrem Leibe. Sie sind daher als Seelenorgan im engern Sinne zu bezeichnen; daher überhaupt schon längst Burdach, Carus, J. Müller mit Recht das Nervensystem den „Organismus im Organismus“ nannten.

Hieraus ergibt sich nun das zweite Verhältniss von selbst, dass innerhalb dieses Gesammtorgans gewisse Theile desselben den verschiedenen Richtungen der Seelenthätigkeit entsprechen müssen und fest an diese geknüpft sind: d. h. das Nervensystem zusammengenommen ist abermals ein System einzelner Organe, von denen jeder Theil auf feste und unvertauschbare Weise nur bestimmten Seelenverrichtungen dient. Auch davon haben wir nur durch Erfahrung Kunde; denn Nothwendiges liegt nichts in diesen Verhältnissen; es könnte dies alles auch ganz anders geordnet sein. Wie es aber wirklich geordnet ist, zeigt von neuem, wie schwierig, ja fast unmöglich es fällt, dabei noch die Vorstellung eines Sitzes der Seele an irgend einer einzelnen Stelle des Organismus beizubehalten, gleichviel wie man die Beschaffenheit derselben näher sich denken möge. Unter dieser Voraussetzung wäre vielmehr die Structur des Nervensystems im Ganzen und Einzelnen, wie sie factisch sich findet, die allerunzweckmässigste, die sich nur ersinnen liesse; denn sie beruht auf dem, was wir mit einem kurzen Worte das Gesetz der festen Vertheilung der Nervenwirkungen nennen wollen.

Da uns bei der Frage, welche uns hier beschäftigt, vor allem daran gelegen sein muss, den Beweis zu führen, dass unsere Ansicht nicht nur verträglich sei mit den Thatsachen, sondern dass sie recht eigentlich den begriffsmässigen Ausdruck derselben enthalte, so dürfen wir uns der Anforderung nicht entziehen, auf die neuern Resultate der Nervenphysiologie hier etwas näher einzugehen. Wenn wir unter den allerdings zum Theil widerstreitenden Auffassungen darin hauptsächlich der Darstellung F. W. Volkmann's und Henle's folgen*), so könnte man vielleicht uns den Vorwurf

*) F. W. Volkmann, „Nervenphysiologie; muthmassliche Disposition des Nervensystems", in R. Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie", II, 508—514. Henle, „Anatomie", §. 686.

machen, dass wir unter den verschiedenen Hypothesen diejenige ausgewählt, welche unsere Auffassungsweise am meisten begünstigt. Dem ist jedoch nicht so; uns scheint die Volkmann'sche Ansicht wirklich diejenige zu sein, welche der Gesammtheit der Thatsachen am meisten entspricht, während die bisherige Hypothese, welche das Entspringen aller motorischen und sensibeln Nervenfasern aus dem Hirn behauptet, mehr und mehr in Widerspruch mit dem Thatsächlichen geräth und nur ein Rest der alten Voraussetzung ist, dass das Hirn ausschliessendes Organ der Seele sein müsse, weil die Functionen des Bewusstseins an dasselbe geknüpft sind.

Diese Voraussetzung ist nämlich, wie man sieht, durchaus unabtrennlich von dem Satze: „dass alle Nervenfasern im Hirn entspringen müssen", womit also ein unmittelbarer Zusammenhang unter den Fasern, die im Gehirn, im Rückenmarke und in den peripherischen Nerven liegen, behauptet wird. Volkmann zeigt nun, auf den Grund vieler anatomischer und pathologischer Thatsachen, die ans Unmögliche grenzende Unwahrscheinlichkeit dieser Behauptung. Er stellt ihr, unter wesentlicher Uebereinstimmung mit Henle, folgende Ansicht gegenüber. Er stützt sich zunächst besonders auf die wichtige Thatsache der vergleichenden Anatomie, dass bei den Acephalen die Nerven aus zerstreuten Ganglien entspringen, die man nur als relative Nervencentra betrachten kann; — (sodass die Seele, setzen wir hinzu, hier gedacht werden muss ganz nach Analogie unserer allgemeinen Ansicht von der Sache, als ausgebreitet durch alle jene Centra und eben dadurch sie zur Einheit harmonisirend). Bei den Kopfthieren verschmelzen nun diese Ganglien zu immer höhern Ganzen; aber wir haben kein Recht, den Ursprung der Nerven in ihnen darum als höher hinaufgerückt zu denken. Auf diesem Wege vergleichender Anatomie kommt man nun ungezwungen zu der Ansicht: dass auch bei den höhern Thieren die Gangliennerven in den

Ganglien selbst, die Rückenmarksnerven aber in den Partien des Rückenmarks entspringen, in welche sie sich inseriren, sodass das Rückenmark schichtweise als ein System relativ selbständig wirkender Nervenpartien anzusehen ist. Diese Hypothese unterstützt nun Volkmann durch besondere anatomische und pathologische Beobachtungen, deren hier nicht erwähnt zu werden bedarf, und kommt endlich zu folgender Gesammtansicht.

Wir haben — ausser der speciellen Vertheilung der Nervenwirkungen, über welche wir sogleich noch ein Wort hinzusetzen — drei grosse Gruppen von relativ selbständigen Systemen der Nerven zu unterscheiden: es ist das System des Sympathicus, das System des Rückenmarks mit seinen sensibeln und motorischen Fasern, mit Einschluss des verlängerten Marks, und das System der Hirnfasern, von welchen Volkmann, besonders in Bezug auf die Hemisphären des grossen Hirns, gleichfalls wahrscheinlich zu machen sucht, dass sie nicht weiter ins Rückenmark herabsteigen, sondern ihre Wirkung lediglich auf ihr unmittelbares Organ beschränken.

128. Wir müssen uns nach diesem anatomisch-physiologischen Ergebniss den gesammten Nervenapparat somit als ein System verschiedener relativer Nervencentren denken, die zwar in Zusammenhang und Wechselwirkung untereinander stehen, in denen es aber anatomisch keinen gemeinsamen Mittelpunkt oder letzte verbindende Einheit gibt. Da nun dennoch als Resultat ihrer zusammenwirkenden Thätigkeit während des gesunden Lebens stets eine solche Einheit und Harmonie sich ergibt, so sind wir genöthigt, den Grund derselben in einer durch sie alle hindurch ausgebreiteten harmonisirenden „Kraft“ zu denken. Diese kann jedoch, wie wir zeigten, nur an eine reale Substanz als deren Eigenschaft geknüpft sein, welche, wenn wir nicht in die schon widerlegte Hypothese des Materialismus verfallen wollen, den Grund der Einheit in der

Composition jener Theile zu finden, lediglich als Seelensubstanz gedacht zu werden vermag.

Dieser Gedanke macht sich noch dringender geltend, wenn wir die Vertheilung der Wirksamkeiten in jenen einzelnen Nervencentren näher ins Auge fassen.

Das verlängerte Mark leitet die organischen Verrichtungen, welche unwillkürlich vor sich gehen, aber auf welche zugleich auch dem bewussten Willen Einfluss gestattet ist, vor allem das Athmen (daher die Zerstörung des verlängerten Marks absolut tödlich durch Erstickung wirkt). Es bildet überhaupt den wichtigsten Centralpunkt für die sämmtlichen Rückenmarksnerven und den grössten Theil der Hirnnerven; und wenn überhaupt der Sitz der Seele an einer einzelnen Stelle des Cerebrospinalsystems gesucht werden könnte, so, meinen wir, wäre es hier; was aber dennoch, soweit wir wissen, keinem Physiologen eingefallen ist, weil es höchstens doch nur den Durchkreuzungspunkt darbietet, in welchem die bewussten Functionen mit den organischen sich begegnen und durchdringen, während das eigentliche Organ des Bewusstseins weit davon abliegt.

Das kleine Gehirn ist das Organ, um die freibewussten Bewegungen zu ordnen und die dazu erforderlichen, oft sehr zusammengesetzten Apparate zur Zusammenwirkung zu bringen; dies scheint sogar, wenn unser Urtheil uns nicht täuscht, zu den gewissesten Resultaten über die Bedeutung einzelner Hirnpartien zu gehören. Der bewusste Wille dagegen, wie das Bewusstsein überhaupt, kann seine Wirkungen nur im grossen Hirn ausüben; und so bewährt sich daher hier wiederum das Gesetz der Vertheilung auf eclatante, ja beinahe auf räthselhafte Weise, indem der Nervenapparat für die Willenswirkungen auseinandergerückt erscheint.

Aber bis in das grosse Hirn setzt sich diese Vertheilung fort. Es ist bekanntlich im Allgemeinen das Or-

gan des bewussten Seelenlebens, ebenso wol nach der Seite der eigentlichen Sinnenempfindung als nach der des Denkens und Wollens, des Gedächtnisses, der Phantasie. Aber auch hier macht sich eine Vertheilung der Apparate geltend, indem das blos Elementare der Sinnenempfindung der Basis des grossen Hirns angehört, während das bewusste Verarbeiten des rohen Empfindungsstoffs zu Gedächtnissbildern und Begriffen, überhaupt das besonnene Emporleiten des blossen Empfindens zum eigentlichen Wahrnehmen, von den Hemisphären des grossen Hirns auszugehen scheint; es ist, wie man anatomisch dies auszudrücken pflegt, der Gegensatz von „Stammstrahlung" und von „Belegungssystem" im grossen Hirn. Also auch hier liegt unzweifelhaft die Thatsache einer Sonderung der Verrichtungen vor, über deren teleologische Bedeutung man zwar allerlei Vermuthungen hegen darf (um nämlich die geordnete Sonderung der Vorstellungen im Bewusstsein zu befördern), auf welche jedoch bestimmtere Schlüsse zu gründen jetzt noch völlig unzeitig wäre.

Ebenso müssen wir aber auch nach unsern bisherigen Nachweisungen die vegetativen Processe der Assimilation, der Athmung und des Blutumlaufs, weil sie nicht blos auf allgemein physikalisch-chemischen Verhältnissen beruhen, sondern weil zugleich dabei ein individuell Anordnendes, Leitendes, Harmonisirendes, kurz, eine „individuelle Vorsehung" des Leibes, wiewol bewusstloserweise, darin mitmirksam gedacht werden muss — recht eigentlich für Seelenvorgänge halten, welche ihre Wirkungen durch das sympathische Nervensystem vermitteln. Hier müsste man daher nach der bezeichneten Vorstellungsweise gleichfalls sich entschliessen, einen (besondern) „Sitz" der Seele anzunehmen. Diese organische („vegetative") Seele ist aber keine andere, auch kein etwa untergeordneter Theil des Seelenwesens, sondern, wie sich zeigen wird, nur der in Bewusstlosigkeit ver-

harrende Bestandtheil der einen, die ungetheilte Persönlichkeit des Menschen constituirenden Seele und an sich selbst so sehr intelligenter Natur, ja als leitende Vorsehung ihres Leibes von so übermächtiger Intelligenz, dass sie vor allem es verdient, Seele genannt zu werden.

Demungeachtet bildet ihr Organ, der Sympathicus, gleichfalls ein relatives Ganzes für sich neben Gehirn und Rückenmark (wenn auch nicht schlechthin unverbunden mit ihnen), wobei die teleologische Bedeutung dieser Anordnung kaum zweifelhaft sein kann. Es gilt, das Bewusstsein und die Sensationen, deren Organ das Hirn ist, von den Vorgängen der Reproduction und ihren störenden Einflüssen abzuhalten. Besonders sinnvoll ist die anatomische Anordnung daher, dass die eigentlichen Sinnesnerven (nervus olfactorius, opticus und acusticus) die einzigen sind von den 12 Hirnnervenpaaren, welche keine Aeste an den Sympathicus abgeben. Ebenso herrscht, neben dem gleichfalls hier consequent durchgeführten Principe der Vertheilung (in „Sonnen"- und „Beckengeflecht"), von deren Bedeutung im Einzelnen die bisherige Forschung übrigens noch weit weniger Sicheres weiss, als über die Bedeutung der einzelnen Hirnpartien, — im Sympathicus eine völlig andere Structur als im Cerebrospinalsystem. Während im Hirn und Rückenmark das Gesetz der symmetrischen Doppelseitigkeit streng durchgeführt ist und überhaupt ein höchst gleichbleibender Typus der Nervenbildung dort vorwaltet, so zeigt sich im Sympathicus keinerlei symmetrische Anordnung und auch im Einzelnen eine merkliche Verschiedenheit. Nur in den Hauptverhältnissen und Verbindungen findet ein fester Typus statt; in den einzelnen Ganglienknoten dagegen und den sie verbindenden Nervenfäden ist Varietät zu bemerken.

Noch weit entschiedener tritt aber die letztere im Hirn hervor. Es ist bekannt und durch die mannichfachsten Beobachtungen festgestellt — beruht doch die ganze Phre-

nologie darauf, ohne es freilich darüber weiter als bis zu unbestimmten Thatsachen und vagen Vermuthungen zu bringen: — dass, so fest und übereinstimmend auch die Grundverhältnisse des Hirnbaues an der Basis desselben sich zeigen, in den beiden Hemisphären des grossen Hirns eine desto entschiedenere Varietät an Zahl und Grösse der Windungen, also der Nervenmasse überhaupt sich offenbart.

Die innere Bedeutung dieser Thatsachen kann nicht zweifelhaft sein; findet sie doch in den psychologischen Thatsachen ungesucht den entsprechenden Ausdruck. In den organischen Verrichtungen und in den elementaren Bewusstseinsacten der Empfindung stimmen alle Menschen überein; wenigstens ist hier ihre Varietät die allergeringste. Dagegen steigt sie um so entschiedener, je mehr auf die intellectuellen und Gemüthseigenschaften der Einzelnen geachtet wird, welche ihr Organ gerade in jenen veränderlichen Theilen des Hirns finden. Und so hat die Phrenologie wenigstens der gröbsten Allgemeinheit nach mit dem Satze recht: dass das Hirn, vor allem das grosse, als ein Spiegel der geistigen Individualität betrachtet werden könne, wenn sie auch die Bestimmung der einzelnen „Organe“ theils auf unkritische und unvollständige Beobachtungen, theils auf eine ungenügende psychologische Theorie gegründet hat.

Aber eine andere Seite dieser Thatsache ist weniger bisher erwogen worden, wiewol sie gleichfalls eindringlich genug sich geltend macht. Wenn die Beobachtung lehrt, dass der Organismus auch während des Lebens noch gerade in seinen wichtigsten Theilen, im Nervensystem und vor allem im Hirn, einer eigenthümlichen Fortbildung unterworfen ist, welche genau der geistigen Eigenthümlichkeit und frei errungenen Ausbildung der Seele entspricht: wie vermöchte man doch dieser Thatsache gegenüber die dualistische Vorstellungsweise noch festzuhalten, dass der Organismus als eine fertig „eingerichtete Maschine“, die andern, blos mechanischen Gesetzen folgt und einen von diesen ab-

hängigen Verlauf hat, der Seele nur „angepasst" sei. Muss eingestanden werden, dass er sich fortbildet, dass er zugleich dabei der individuellen Seelenentwickelung sich anschmiegt: so ist er weder blos nach allgemeinen Gesetzen „fertig eingerichtet", noch ist die Ursache, welche ihn fortbildet, irgendwo anders zu suchen, als da, wo auch übrigens die Erfahrung sie suchen lehrt, in der unablässig fortwirkenden (leibgestaltenden) Macht der Seele.

Ebenso wird aber auch die materialistische Hypothese dadurch zurückgewiesen. Unmöglich kann unter dieser Voraussetzung der Organismus blosses Product irgendwelcher Stoffmischung oder überhaupt blos materieller Verbindungen sein: denn dabei bliebe vollends die innere, allmählich sich bildende Uebereinstimmung der leiblichen Organe mit der werdenden Seelenentwickelung durchaus unerklärlich. Auch hier, wie man sieht, ist es nur unsere Hypothese, die dem Thatsächlichen genügt und die es zugleich zu deuten vermag.

129. Hier müssen wir indess noch einen Schritt weiter gehen und auf Vorgänge aufmerksam machen, die bisher völlig unbeachtet geblieben sind, während sie doch beweisen, wie tief die geistige Individualität der Seele in ihren Wirkungen hinabreiche, um im Leibe ein bis ins Kleinste ihr entsprechendes Organ sich anzubilden. Hegel war es zuerst, soviel wir wissen, der auf die stete unwillkürliche Einbildung der Seele in den Organismus durch Gang, Haltung des Körpers, durch physiognomischen und mimischen Ausdruck, endlich durch die „Gewohnheit" hinwies: eine unbestreitbar richtige Betrachtung, welche wir unmittelbar uns aneignen und zur Bestätigung unserer Grundansicht benutzen dürfen.

Daran reiht sich indess noch folgende Bemerkung. Offenbar setzt jede geistige Anlage der Seele diese in ein eigenthümliches Verhältniss von Erregungen und von Gegenwirkungen zur Aussenwelt; der bildende Künstler fasst dieselbe ursprünglich schon mit seinen Sinnen anders auf

als der Tonkünstler oder vollends als der gewöhnliche Mensch, welcher die Sinnengegenstände mit passiver Gleichgültigkeit in sich aufnimmt. Das mechanische Talent gebart aus angeborener Geschicklichkeit schon ursprünglich ganz anders mit den Dingen ausser ihm, und wer nur einigen pädagogischen Blick für die Eigenthümlichkeiten der Kinder sich angebildet hat, dem können die auffallendsten Unterschiede in allen jenen Beziehungen nicht entgangen sein. In der Gesammtheit der bezeichneten Fälle ist jedoch diese geistig-sinnliche Wechselwirkung nur durch einen eigengearteten Organismus möglich, zu welchem die Anlage in irgend einem Grade angeboren sein muss, um so rasch und so entschieden sich entwickeln zu können. Allgemeines Postulat ist daher die Harmonie zwischen der geistigen Naturanlage und dem Organismus, zunächst in seinen Sinnen und seinen Bewegungsorganen.

Dies Postulat wird nun durch die Erfahrung nicht unbestätigt gelassen, wiewol begreiflicherweise nur an den hervorragendsten Beispielen dies für die gewöhnliche Beobachtung sichtbar werden kann. Das musikalische Talent (wie sich fast durch die ganze Geschichte der Tonkünstler hindurch verfolgen lässt) bringt feines Gehör für die Tonunterschiede und eine sangfertige Kehle als leibliche Begabung mit; ja eine ausgezeichnete Stimme deutet in den allermeisten Fällen schon auf grösseres oder geringeres musikalisches Talent: — es ist derselbe Parallelismus zwischen äusserm Bau und innerer Seeleneigenthümlichkeit, wie wir ihn durchgreifend bei den Singvögeln finden, hier ihn aber hergebrachterweise durch eine „allgemeine Natureinrichtung“ zu erklären gewohnt sind. Dem Maler ist eigenthümlicher Blick für Farbennuancen angeboren, welche dem gewöhnlichen, an sich scharfsichtigsten Auge entgehen, ebenso genaue Auffassung für das Charakteristische der Umrisse und Körperverhältnisse, was alles durch Uebung zwar gesteigert werden kann, ohne ursprüngliche Anlage aber nicht möglich wäre. Das

mechanische Talent zeigt gleich ursprünglich ein natürliches Geschick in jederlei Handhabung äusserer Dinge, d. h. die Finger, Hände, Glieder, deren richtigen Gebrauch jedes Kind erst lernen, d. h. seinen Instinct erst ins Bewusstsein entwickeln muss, sind hier eigen prädisponirt und leichter durchwirksam für jene instinctiv gebotenen Verrichtungen. Der sinnige Blick des Naturforschers leitet ihn mit ursprünglicher Sicherheit zu gewissen Naturgegenständen, zum Steinreich oder zu den Pflanzen. Wir haben über ersteres von H. Steffens sein eigenes Bekenntniss empfangen; Linné wurde schon seit seiner Knabenzeit mit unwiderstehlicher Gewalt vom Pflanzenreiche angezogen und schaute es mit ganz anderm, d. h. mit wahlverwandterem Auge des Verständnisses an, als die bisherigen Naturforscher. Sicherlich würde man, einmal aufmerksam geworden auf diese individuellen Wechselbeziehungen, dergleichen Thatsachen in grösster Breite und in eigenthümlichster Tiefe auffinden können, wenn hier an sich nicht die Beobachtung so ungemein schwierig wäre. Wir selbst aber haben das Recht, auf jene hervorstechendsten Facta gestützt, den allgemeinen Schluss zu machen: dass der gleiche Parallelismus überall stattfinden wird, auch wo er sich wegen der Schwäche geistiger Anlagen unserer Wahrnehmung entzieht.

130. Nur die Frage bleibt für uns noch übrig, wie wir die Thatsache selbst zu deuten haben. Offenbar liegen jene Eigenschaften des musikalischen Ohres, der sangfertigen Kehle, des farbensinnigen Auges lediglich im leiblichen Bau dieser Organe, nicht im bewussten Einflusse des Individuums auf dieselben. Was hat die eigenthümliche Elasticität der Stimmbänder des Kehlkopfes, was hat die grössere Empfindlichkeit der Retina im Auge für die schwächsten Farbenerregungen an sich zu thun mit der geistigen Begabung, welcher sie dienen, aber der sie zugleich genau entsprechen?

Dennoch, wie will man diese unbestreitbare Uebereinstimmung erklären? Soll auch hier jener unbestimmte und höchst unklare Gedanke einer „allgemeinen Natureinrichtung" genügen? Es ist gar keine allgemeine Einrichtung, sondern eine durchaus individuelle, ja nur einmal also gegebene, da keine geistig organische Individualität je zum zweiten male also wiederkehrt. Oder will man mit der in diesem Falle fast abenteuerlichen Erklärung sich genugthun, entweder spiritualistisch, dass die „Gottheit" oder die „Natur" jedem einzelnen Menschengeiste seine eigenthümliche Organisation anerschaffe und anpasse; oder materialistisch, dass ein und dieselbe Stoffmischung, als deren Wirkung der Organismus und die ihm eigenthümlichen Seelenerscheinungen anzusehen seien, zufälligerweise so ganz verschiedenartige Organisationen und geistige Talente und beide noch dazu in innerer Uebereinstimmung miteinander hervorzubringen vermöge? — wobei zudem noch nothwendigerweise der sangbegabte Kehlkopf eigentlicher Grund des musikalischen Talents, das farbenempfängliche Auge die wahre Quelle der malerischen Phantasie des Künstlers sein müsste! Oder wird man nicht auch in dieser Thatsache eine indirecte Bestätigung unserer allgemeinen Theorie sehen, welche in ihrer Grundansicht von dem abbildlichen Verhältniss des Organismus für die Seele wenigstens die Möglichkeit darbietet, auch diese der gewöhnlichen Auffassung jenes Verhältnisses völlig räthselhafte Erscheinung in feste Analogie zu bringen mit den anerkannten psychologischen Thatsachen?

Indem wir vorläufig die Frage nach dem Verhältniss von Leib und Seele zum Abschluss gebracht haben, darf wol schon jetzt die Behauptung gewagt werden, dass der dualistischen „Anpassungstheorie" gegenüber, deren Kritik bisher uns vorzüglich beschäftigte — ganz abgesehen vollends von den ungenügenden materialistischen Vorstellungen —, die

„Gestaltungshypothese“, wie wir unsere Ansicht nennen wollen *), nicht nur völlig ebenbürtig der andern zur Seite trete, sondern entschiedene Vorzüge vor ihr besitze, weil sie ungezwungen und ohne weitere Vorbehalte und Zwischenerklärungen nöthig zu haben, dem Thatsächlichen sich anschliesst.

Nur dies kann dabei die Frage sein, inwiefern es uns gelingen werde, im Verlaufe der Untersuchung diese Ansicht weiter zu verwerthen, und zwar in der doppelten Hinsicht: einmal, indem es ihr gelingt, eine Reihe physiologischer Thatsachen heranzuziehen, die ihr zu weiterer Bestätigung dienen oder von ihr aus ein neues Licht empfangen; sodann indem sich zeigt, dass auch gewisse psychologische Erscheinungen bestätigend an sie sich anschliessen.

Die nächsten Kapitel sind dazu bestimmt, diese beiden Gesichtspunkte weiter zu verfolgen.

*) Ueber den Sinn dieser beiden Bezeichnungen und über eine weitere Vergleichung derselben müssen wir an die Schrift: „Zur Seelenfrage“, S. 42 fg., verweisen.

Viertes Kapitel.

Der Tod und die Seelenfortdauer.

131. Nach diesen allgemeinen Gesichtspunkten können wir nun auch von der organischen Erscheinung, welche man Tod zu nennen pflegt, ein anderes Verständniss fassen, als die gewöhnliche Vorstellung es uns bietet. Wie wir behaupten durften, dass die Seele in ihrem eigenen Wesen schlechthin unantastbar sei von allem, was man leibliches Vergehen und Tod nennt (§. 116), so können wir jetzt den ergänzenden Satz hinzufügen: dass das Sterben überhaupt gar nicht Gegensatz des Lebens, sondern ein organischer Vorgang sei, welchen der Lebensprocess selber aus sich erzeugt.

Alles Leben beruht auf stetem Stoffwechsel und auf Erneuerung der Bestandtheile des äussern Leibes; so sehr, dass nach einem bestimmten Zeitraume aus dem alten Leibe, stofflich betrachtet, ein völlig neuer geworden ist (§. 44, 117, 118). Entstehen und Vergehen, Sicherzeugen und Sterben, wie beides in der ganzen äussern Natur Hand in Hand geht, durchdringt sich auch auf das innigste in jedem kleinsten Theile des Leibes.

Dies stete Vergehen, dieses „tägliche Sterben" ist überhaupt daher nichts dem Lebensprocesse Fremdes, son-

dern eigenes Product desselben; nicht Negation oder Zerstörung des Lebens, sondern die nothwendige Bedingung und Gegenseite des Erzeugenden in demselben. Der Lebensprocess ist eine ununterbrochene organische Erneuerung, welche nicht möglich wäre, ohne ganz ihm entsprechend den Todes-, d. h. Ausscheidungsprocess in sich zu vollziehen. Dieser wiederholt sich in allen Theilen und Organen des Körpers während des Lebens immerfort und macht eben dadurch dessen Erfrischung und Gesundheit möglich. Diese im allgemeinen streng erweisbare Wahrheit auch an den einzelnen Functionen des Lebensprocesses nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst von C. H. Schultz (von Schultzenstein) in seinem Werke: „Ueber die Verjüngung des menschlichen Lebens" (Berlin 1842). Seinen Hauptsatz: „dass während der Dauer des menschlichen Lebens der grosse Gegensatz von Leben und Sterben in ihm immerfort sich wiederhole", führt er an allen Lebensverrichtungen im Einzelnen durch und kommt so zu dem Resultate, dass das Leben ununterbrochene Wiedergeburt sei, welche nicht möglich wäre, wenn es nicht ebenso unmittelbar den Todesprocess aus sich vollzöge. Jenen ersten Moment nennt er das „Neubilden", diesen den „Mauserprocess" und das aus beiden Momenten Resultirende die „Verjüngung"; letzteres vielleicht nur darum nicht ganz bezeichnend, wenigstens wenn es auf das einzelne Individuum, nicht auf das ganze Geschlecht bezogen wird, als ja das Individuum nicht blos dabei sich „verjüngt", sondern auch zugleich allmählich veraltet, d. h. einem definitiven Sterben entgegengeht, sodass jedenfalls hier ein doppelter Rhythmus unterschieden werden muss: der des periodischen Umlaufs von Aneignung und Ausscheidung, der allerdings relative Verjüngung ist, und der innerhalb des ganzen Lebens allmählich anschwellende und ablassende Gang vom Lebensanfange bis zum Tode, welcher jedoch nicht weniger Product jenes immanenten Le-

bensprocesses ist als der tägliche Umlauf, und der ebenso nothwendig bleibt wie dieser, weil jedem zeitlichen Anfang auch sein Ende entsprechen muss.

Ist nun der Tod, das Sterben überhaupt nur als eigenes Product des Lebensprocesses, als Werk der organischen Seele (§. 114) zu betrachten, so bleibt die Seele selbst ihrer Substanz nach das schlechthin Uebermächtige gegen jede Gestalt desselben; denn sie selber erzeugt ihn aus sich, um fortleben, sich erneuern zu können. Dies ist in Bezug auf den täglich verlaufenden Lebensprocess durchaus erwiesen. Fragen wir nun, was der definitive, eigentlich sogenannte Tod bedeute, so müssen wir dieselbe Analogie verfolgen; denn es liegt in ihm durchaus keine andere oder neue Erscheinung vor. Jenes unablässige Sterben, Wiederabstreifen der sinnlich-chemischen Stoffe, vollendet sich im „Tode“; die organische Seele, der „innere Leib“, lässt vollständig die sinnlichen Medien fallen, gleichwie er es unvollständig in jedem Augenblicke seines Lebens that. Dies der „natürliche Tod“, wie er, als die Gegenseite und Folge, dem zeitlichen Anfange der Verleiblichung entspricht. Dieser kann jedoch ebenso wenig als das tägliche Sterben ein Ende des organischen Lebens, ein Erlöschen der Lebenskraft bezeichnen; denn er ist ebenso nothwendig im allgemeinen Rhythmus des Lebens gesetzt wie der ununterbrochene „Mauserprocess“ während des zeitlichen Daseins. Die organische Seele streift dadurch allmählich, und definitiv endlich im Tode, die Beziehung auf die chemische Stoffwelt ab, wie sie dieselbe bei ihrer Erzeugung zuerst aufnahm und im „Wachsthume“ immer tiefer sich aneignete. Aber auch jenes Sichabwenden von der Stoffwelt geschieht nicht plötzlich, sondern nach demselben gesetzlichen Lebensrhythmus, welcher den ganzen Process einleitete. Es besteht im allmählichen „Altwerden“, d. h. in der immer unvollkommenern organischen Bewältigung der chemischen Stoffe, bei

welchen daher, wegen schwächerer Einwirkung der Lebenskraft, ihre blos chemische Beschaffenheit entschiedener übrig bleibt. Das dem Organismus an sich völlig Fremde, allgemein Chemische tritt immer stärker hervor, ja es scheint eine Art von Rückbildung auf eine niedrigere chemische Stufe dabei obzuwalten. Sowenig bisjetzt nämlich auch die einzelnen sehr verwickelten und verschiedenartigen innern Veränderungen bei der Senescenz der Körpertheile untersucht worden sind, so lassen doch die Hauptthatsachen: die Verkalkung der Gefässe und Herzklappen, der Sehnen und Knorpel, die Fettmetamorphose der festen Theile, welche nur allzu entschieden an den bekannten unvollkommenen Verwesungsprocess erinnert, welcher die Leichen in eine walrathartige Fettsubstanz verwandelt; — alles dies lässt im ganzen kaum eine andere Auffassung zu. Ja R. Virchow in seinen neuesten Untersuchungen über diesen Gegenstand sagt geradezu: „Höchst charakteristisch ist es, dass viele der (in der Senescenz) neu entstehenden Substanzen mehr und mehr den chemischen Charakter der pflanzlichen Stoffe annehmen, insbesondere immer ärmer an Stickstoff werden, sodass auch in dieser Richtung eine Art regressiver, niederer Metamorphose erkannt werden kann." *)

132. Nicht überflüssig scheint es, eine Bemerkung über den Sinn und die Tragweite dieser Sätze sogleich hier einzuschalten. Es ist die Lehre der Offenbarung, „dass der Tod erst durch den Fall des Menschen in die Welt gekommen, dass er der Sünde Lohn sei", d. h. dass seine Erscheinung von einer innormalen, erst später am Menschen eingetretenen Ursache herrühre. Unsere obige Nachweisung scheint im directesten Widerspruche damit zu stehen.

---

*) Rud. Virchow, „Ueber Atrophie und Degeneration" im „Handbuch der speciellen Pathologie und Therapie, redigirt von Rud. Virchow" (Erlangen 1854), I, 2, 312. Ueber das oben angeführte Thatsächliche vergleiche man ebendaselbst, S. 310 fg.

Aber sie scheint es nur; und wenn wir in den tiefern Sinn jener Lehre eindringen, wird sich ergeben, dass beides nicht nur nicht widerstreite, sondern auf einem und demselben Grundgedanken beruhe. Zunächst ist jene Offenbarungswahrheit nur richtig zu verstehen; sie ist kein physiologischer, sondern ein ethischer Lehrsatz. Physiologisch bleibt es wahr: Erzeugung und „Ableben" (nach dem höchst bezeichnenden Ausdruck unserer Sprache) gehen als die beiden wechselseitig sich bedingenden organischen Momente durch die ganze lebendige Natur hindurch. Kein Entstehen ohne Vergehen und umgekehrt, ja keine Verwandelung, Verjüngung für das Individuum wie für die Gattung wäre möglich ohne den stets sie begleitenden Todesprocess. Die gesammte Lebenwelt wäre vielmehr Stillstand, Tod, Verwesung im Ganzen, wenn es im Einzelnen kein Sterben gäbe. Immerhin darf man annehmen, dass die Einsicht dieses unbestreitbaren Naturgesetzes auch der Wahrheitsquelle nicht gemangelt habe, welche wir in jenen religiösen Lehren sich offenbaren sehen. In der That verleugnet sie nicht jenes Gesetz, sie fügt nur einen neuen Moment hinzu; denn eine tiefere Ansicht vom Leben und von der ursprünglichen Kraft des Organismus muss auch uns zur selbständigen Anerkenntniss führen: dass die von Krankheit, Schmerz, Todeskampf begleiteten Erscheinungen des gewöhnlichen Todes nicht im ursprünglichen Begriffe des Lebens- oder Todesprocesses liegen, somit auch nicht allein aus ihm erklärt werden können. Die Erscheinungen des gemeinen Todes sind nicht die „natürlichen", sondern die naturwidrigen, weil er in der überwiegendsten Mehrheit der Fälle durch organische Zerrüttung weit verfrühter herbeigeführt wird, als der normale Lebensablauf ihn erzeugen würde. Wir verweisen in diesem Betracht auf die neuerdings wieder aufgenommenen Untersuchungen eines französischen Physiologen, welcher in Uebereinstimmung mit Haller und Buffon das Normalalter des Menschen auf wenigstens 100 Jahre an-

setzt.*) Dass in den gegenwärtigen Lebenszuständen davon ein starkes Drittel uns verloren geht, hat lediglich eben seinen Grund in jener allgemeinen organischen Zerrüttung, deren letzte Ursache abermals nur aus dem Herabgesunkensein des geistigen Princips in uns unter die herrschend gewordene Sinnlichkeit zu erklären ist. Weil unser geistiges wie organisches Leben aus seiner Integrität herausgerückt ist, deshalb kann auch der Todesprocess nicht auf die normale Weise sich vollziehen, ganz ebenso wie auch unser Leben verkürzt ist. Jene Verkündigung des Todes für den Menschen reiht sich daher ganz folgerichtig an den weitern Spruch: „Du sollst mit Schmerzen Kinder gebären“; denn auch hier ist das Innormale, Stürmische dieses Vorgangs erst eingetreten durch die Entartung und Kraftlosigkeit des Organismus.

Hier aber sind noch andere Beziehungen ins Auge zu fassen. Auch die Todesfurcht ist aus der gleichen Quelle entstanden, ist ein Nichtursprüngliches und Nichtseinsollendes. Wie sie in jenen krankhaft widrigen Erscheinungen, welche den gemeinen Tod begleiten, ihre nächste Veranlassung finden mochte, so entspringt sie doch weit tiefer aus dem Haften des Geistes an dem Sinnenleben und bezeugt die Stärke und Intensität seiner Versinnlichung. Damit hängen offenbar zusammen die düstern Vorstellungen vom

*) Flourens, „De la longévité humaine“ (Paris 1854; deutsch, Leipzig 1855). — Schon Haller hatte in seiner „Physiologie“ (VIII, 96) aus vielen Gründen die normale Dauer des menschlichen Lebens bis gegen 200 Jahre erstreckt. Flourens' Beweis knüpft an die Buffon'sche Behauptung an, dass die normale Lebensdauer des Menschen mit der Dauer seines Wachsthums im genauen Verhältniss stehe. Flourens beweist nun aus der physiologischen Entwickelung seiner Knochen, dass der Mensch 20 Jahre lang wächst, welches als der fünfte Theil des menschlichen Gesammtlebens ein Normalalter von 100 Jahren bildet. Bei allen Thieren finden sich aussergewöhnliche Lebensverlängerungen, sodass sich behaupten lässt, dass auch der Mensch unter begünstigenden Umständen weit über 100 Jahre leben könne, wenigstens so lange aber in seinem normalen Zustande zu leben bestimmt sei.

Schattenreiche, von welchen wir die jüdische und heidnische alte Welt gleicherweise erfüllt sehen. Der Tod musste ihr als eine Depotenzirung des Lebens erscheinen, weil die Quelle desselben, die Diesseitigkeit des Sinnendaseins, dem Menschen dadurch entzogen wird. Dem wahrhaft, d. h. geistig Lebenden dagegen ist nicht blos Furchtlosigkeit des Todes vergönnt, sondern selbst Liebe und Hoffnung desselben, indem er erkennt und fühlt, dass er eigentlich durch ihn von einem ursprünglich ihm fremdartigen Elemente befreit werde. Und so sind Hoffnung oder Furcht, Seligkeit oder Unseligkeit im Tode auf höchst reale Weise an die eigene Beschaffenheit des Bewusstseins geknüpft. Der weitere Fortgang unserer Untersuchung wird diese ganze Auffassung noch tiefer begründen.

133. Im Tode und in der Körperverwesung vollendet sich nun diese Rückbildung, in welcher die Gesetze des unorganischen Chemismus volles Recht an den Leib gewinnen und die allgemeinen Weltstoffe wieder selbständig aus ihm hervortreten lassen, welche höchst vorübergehend von der organischen Kraft zu ihrem Dienste gezwungen worden waren. Dies zusammengesetzte Gebilde ist völlig verschwunden, ohne dass im geringsten das wahrhaft Substantielle an ihm vergangen wäre, weder die Seelensubstanz, die ihn organisirt hat, noch die Stoffe, aus denen er gebildet wurde.

Denn kaum braucht hier noch gefragt zu werden, wie der Mensch an sich selbst sich verhalte in diesem Todesvorgange? Dieser bleibt auch nach dem letzten, uns sichtbaren Acte des Lebensprocesses in seinem Wesen ganz derselbe nach Geist und Organisationskraft („innerm Leibe“: §. 118), welcher er vorher war. Seine Integrität ist bewahrt; denn er hat durchaus nichts verloren von dem, was sein war und zu seiner Substanz gehörte während des sichtbaren Lebens. Er kehrt nur im Tode in die unsichtbare Welt zurück, oder vielmehr, da er dieselbe nie ver-

lassen hatte, da sie das eigentlich **Beharrende** in allem Sichtbaren ist, — er hat nur eine bestimmte Form der Sichtbarkeit abgestreift. „Todtsein“ bedeutet lediglich, der gewöhnlichen Sinnenauffassung nicht mehr perceptibel bleiben, ganz auf gleiche Weise, wie auch das eigentlich Reale, die letzten Gründe der Körpererscheinungen den Sinnen imperceptibel sind. Und sicherlich ist es das Geringste, aber auch das Gewisseste, was man beanspruchen kann, wenn man für das Reale, Beharrliche, welches den Seelenerscheinungen unwiderlegbar zu Grunde liegt, dieselbe **unsichtbare Dauer** in Anspruch nimmt, welche jedem einfachen chemischen Stoffe zugestanden wird. Auch er ist seiner ursprünglichen Natur nach ein **Unsichtbares**; nur in bestimmte Verbindungen getreten, corporisirt er sich zu besondern Körperphänomenen. Aus der Erscheinung des Todes daher auf ein Sterben der Seele zu schliessen, wäre derselbe am Rohsinnlichsten haftende Fehlschluss, wie wenn aus der Auflösung einer bestimmten chemischen Körpererscheinung auf Vernichtung der einfachen realen Wesen geschlossen würde, welche nachweislich ihr zu Grunde liegen.

134. Mit diesem Begriffe der Seelenfortdauer überspringen wir daher nicht nur nicht die Erfahrung und greifen in ein unbekanntes Gebiet blos illusorischer Existenzen hinüber, sondern wir befinden uns mit ihm gerade mitten in der begreiflichen, dem Denken zugänglichen Wirklichkeit. Das Gegentheil davon, ein Aufhören der Seele, zu behaupten, wäre das Naturwidrige, aller Erfahrungsanalogie Widersprechende. Die „gestorbene“, d. h. sinnlich unsichtbar gewordene Seele existirt um nichts weniger, unentrückt ihren ursprünglichen Lebensbedingungen fort, d. h. sie **bleibt** das Raum und Zeit setzend-erfüllende Wesen, das sie während des Sinnenlebens war, weil sie dies nicht erst **geworden** ist durch Aufnahme der chemischen Stoffwelt in ihren Assimilationskreis, weil sie es daher auch nicht verlieren kann durch das Fallenlassen derselben. Ihrer Organisationskraft muss nur

ein anderes Verleiblichungsmittel sich darbieten, um auch in neuer leiblicher Wirksamkeit dazustehen; wovon im Folgenden noch ein Wort sich sagen lassen wird.

Hier geben wir indess ausdrücklich zu, dass wir damit nur eine Seelenfortdauer bewiesen hätten, welche dem Menschen gemeinsam wäre in gewissem Sinne mit den Thierseelen, ja eigentlicher noch mit jedem einfach chemischen Stoffe; und wir hätten, nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise geurtheilt, daher zu viel, d. h. keineswegs das Rechte bewiesen. Gegen diesen Einwand, wenn er eigentlich als ein solcher betrachtet werden darf, lässt sich Mehrfaches erinnern.

Zuerst und im allgemeinsten ist zu sagen: dass eine Wahrheit, welche durch sich selbst evident ist und um ihrer selbst willen anerkannt werden muss, keineswegs dadurch zweifelhaft gemacht werden kann, dass man, sei es vorerst oder vielleicht auf immer, gewisse Fragen unentschieden lassen muss, welche mit ihrem allgemeinen Princip als weitere Folgerungen zusammenhängen. Genau also verhält es sich mit der Frage über die individuelle Fortexistenz der Thierseelen: — über die individuelle sagen wir, denn an einer universellen ist um so weniger zu zweifeln, als sich später, bei der Lehre von der Zeugung, ergeben wird, dass nur sie das Zeugend-Erhaltende der ganzen Species ist. Aber auch über jene wird ein besonnener Forscher, bei dem Dunkel, welches über den psychischen Vorgängen in den Thieren noch obwaltet, nur mit der grössten Vorsicht ein Urtheil wagen. Der Seelenabstufungen in der gesammten Thierwelt sind fast unübersehbare, und was von den höhern Thieren gelten könnte, das brauchte für die niedern Thiere nicht die geringste Consequenz zu erhalten; denn man darf nicht übersehen, dass es eine Abstraction oberflächlichster Art ist, wenn man die Thierwelt zusammen dem Menschen gegenüberstellt, während die niedern Thiere vielmehr psychisch-organisch in unendlich grösserm Abstande

unter den höhern Thieren stehen, als diese unter dem Menschen.

Hiernach erhält also die ganze Frage nur den Sinn: wie weit sich an den Seelen der höhern Thiere ein individualisirendes Princip entdecken lasse, welches das einzelne Thierexemplar zum Analogon desjenigen macht, was wir am Menschen „Persönlichkeit“, „Genius“ nennen müssen? Und wie weit noch der gegenwärtige Standpunkt thierpsychologischer Beobachtungen davon entfernt sei, auch nur annäherungsweise diese Fragen entscheiden zu können, so liegen sie überhaupt doch im Bereiche sicherer Analogien und werden gewiss künftig irgend einmal als ein würdiger Gegenstand der Erforschung aufgenommen werden.

135. Von dem allen aber abgesehen, lässt sich mit Entschiedenheit bejahen, dass eine etwaige Seelenfortdauer der höhern Thiere in keinerlei Analogie mit der eigentlich menschlichen zu setzen sei; denn diese beruht auf dem individualisirenden Principe des Geistes. Dass aber ein solches nach der ganzen Grundanlage des Menschen in jedem menschlichen Individuum enthalten sei, dass jeder von uns, wie tief auch zurückgestellt in der geistigen Entwickelung oder wie entschieden zur Verkehrung entartet, ursprünglich dennoch Eigenpersönlichkeit, Genius sei: — diese allerdings schwierigste aller Beweisführungen kann nur von der Psychologie im Ganzen versucht und vollendet werden. Und so bestätigt sich hier nur ein schon anderswo von uns gesprochenes Wort.*) Solange Freiheit und Unsterblichkeit, wie bisher fast durchaus geschehen, dem Menschen als ausschliessliche Prädicate zuerkannt werden, steht es misslich mit der Begründung derselben; sie treten dann als abgerissene, scheinbar fremdartige Bestandtheile in den sonst consequenten Weltzusammenhang, solange alles Uebrige ausser dem Menschen unfrei dem Naturmechanismus unterworfen,

*) „Ethik“, II, 1, 77.

ebenso durchaus vergänglich sein soll. Werden dagegen beide als universale Bestimmungen alles wahrhaft Realen gefasst, welche am Menschen nur in höherm Grade sich verwirklichen, so erhalten sie Begreiflichkeit und durchgreifende Analogie. Aber nur die ganze Lehre vom Geiste (die „Psychologie") kann gründlich erweisen, dass die Menschenseele nicht lediglich an jener allgemeinen Fortdauer theilnimmt, die allem Realen zukommt, sondern als individuelle, eigengeartete auch eigenfortdauernde sein muss, weil sie „Genius" ist.

Das in specifisch menschlichem Sinne unsterblich machende Princip im Menschen ist daher nur der Geist. Dieser ist es aber auch zugleich, welcher ihn der Fortdauer werth und innerlich dazu fähig macht, ihm (geistigen) Lebensstoff dazu verleiht. Im Thiere, wie psychisch hochgestellt einzelne Thierspecies auch sich zeigen, waltet dennoch nur Natur, nur jener in sich zurückkehrende Kreislauf, der in der Erhaltung der Gattung sein Ziel findet; denn auch die höchsten Instincte desselben dienen lediglich dieser Erhaltung, und das Thierindividuum ist nur für sich werthloses Zwischenglied jenes Processes. In dieser Sphäre, aber auch nur hier, ist es buchstäblich wahr: „dass nichts Neues geschieht unter der Sonne!"

Erst im Menschen beginnt, schon in seiner gegenwärtigen Existenz, ein neues, der eigentlichen Natur völlig jenseitiges Dasein. Er bildet Geschichte von immer neuem Gehalte; und selbst die verworfenste, ideenwidrigste That desselben ist ein specifisch Höheres, als die Natur je hervorzubringen vermöchte; denn sie bezeugt, wenn auch in verworrensten Trümmern, die originale, erfinderische Geistes- und Willensmacht des Menschen. Und so gehört ein geistiger, aus den Ideen lebender Mensch — ein jeder aber ist dies wenigstens seiner Grundanlage nach — der Sphäre der Natur, dem Kreislaufe der Geburt und des Todes, mit seinem wahren Selbst gar nicht an; und er hat auch ein

ursprüngliches Bewusstsein davon. Daher der allgemeine, in der ganzen Menschheit verbreitete Glaube an Fortdauer, innig verbunden mit dem Glauben an ein Göttliches, als das Princip der Begeisterung und der Ideen. Und weit entfernt, dass dieser allgemeine Glaube der Menschheit, der „consensus gentium", nach gewöhnlicher Meinung als ein nachhelfender Beweis für die Fortdauer des Menschen angesehen werden dürfte, wird er umgekehrt vielmehr erklärt aus jener ursprünglichen Beschaffenheit seines Bewusstseins, welche nur der nicht irreführende Ausdruck seines Wesens ist.

Zugleich aber gehört der Mensch von seiten seines äussern Leibes und der äussern Lebensbedingungen gleichfalls der Natur und dem in sich zurücklaufenden Wechsel desselbigen an, wie das Thier. Deshalb muss auch er, weil überhaupt in diese Bedingungen eingetreten, seinem Leibe nach „sterben". Aber wir können nur einmal sterben, gleichwie wir nur einmal (durch Zeugung und Geburt) versinnlicht werden. Die tiefste und eigentliche Bedeutung des Sinnenlebens für den Geist zu enthüllen, ist hier freilich noch nicht der Ort. Nur im allgemeinen kann erkannt werden, wie aller Sinn und alle Wirkung des Erddaseins darauf gerichtet sei, den Genius, unser Urpersönliches, überhaupt erst ins Dasein und Bewusstsein herauszubilden, das geistige Kind in uns zu gebären, das sein Volldasein erst anderswo gewinnen kann; und so dürfen wir unsere ganze gegenwärtige Lebensform, geistigerweise und vom höchsten idealen Standpunkt, nur als eine vorläufige, halbe und unentwickelte bezeichnen, den geringfügigen Anfang einer geistigen Herrlichkeit, die zwar keimartig in uns schlummert und in deutlichen Spuren schon hier zu entdecken ist, welche aber weit davon entfernt bleibt, sich selbst zu verstehen und der eigenen Fülle mächtig zu sein: — eine Ansicht, welche allein auch im Stande sein möchte, all die contrastirenden Räthsel wirklich zu erklären, von welchen unser

gegenwärtiges Dasein in seinem factischen Bestande gedrückt wird.

136. So ist der Begriff persönlicher Fortdauer die von selbst sich ergebende Folge der Thatsache, dass der Mensch sich schon während des gegenwärtigen Lebens nicht blos als Exemplar seiner Gattung, sondern als originales, geistig eigengeartetes Wesen zeigt und auch also sich fühlt. Schon vom ersten Acte der Erzeugung an (worin dieser eigentlich bestehe, wird freilich die folgende Untersuchung erst aufzuhellen haben) tritt der Mensch als eigenthümliches Geistwesen in die Sinnenwelt ein, sonst vermöchte er nicht, nach der wichtigen Thatsache, auf die wir aufmerksam machten (§. 129), von Anfang an einen seinem Genius durchaus entsprechenden Organismus zu zeigen. So bleibt er auch im Tode, was er im Leben war und was die Potentialität seines Wesens schon vor diesem Leben enthielt, persönlicher, individuell fortbestehender Geist. Wir bedürfen keiner künstlich vermittelten, aus fremdartigen Gründen oder Nebenbestimmungen entlehnten Beweisführung. Indem wir das Phänomen des Todes verstanden und in seiner folgenlosen Nichtigkeit erkannt haben, ist auch jener Beweis vollständig und erschöpfend hergestellt; — denn von dem Nichtmehrerscheinen eines Realen auf seine Nichtexistenz zu schliessen, wäre schon für den Physiker ein zu plumper Irrthum, als dass er ernsthafte Widerlegung verdiente. Die Gegner dieser Ueberzeugung umgekehrt hätten uns zu beweisen, dass und wie die Persönlichkeit des Menschen oder überhaupt nur eine Seele durch den Tod vernichtet zu werden vermöge; sie werden den Beweis uns schuldig bleiben, indem schlechthin nichts, weder eine allgemeine Naturanalogie noch eine einzelne Thatsache, begünstigend dafür aufgerufen werden kann. Und wirklich sind auch die modernen Zweifeleien an der Fortdauer (bei Strauss, Feuerbach u. a.) nicht aus physiologischen oder psychologischen Gründen geschöpft, sondern beruhen lediglich auf metaphysischen

Hypothesen, auf dem falsch abstracten Begriffe des Endlichen und seines Zurückgenommenwerdens in die unendliche Substanz, oder, wie bei den neuern Materialisten, auf der noch weit oberflächlichern Voraussetzung, dass alles Reale nur Stoff und alle Veränderungen aus blossem Stoffwechsel zu erklären seien. Diese Irrthümer einer ungenügenden metaphysischen Abstraction sind innerhalb der Metaphysik selber zu berichtigen; eine Aufgabe, welcher wir uns anderswo nicht entzogen haben. Hier aber weisen wir jene Hypothesen schon aus dem Grunde zurück, weil keinerlei Metaphysik die Thatsachen der Erfahrung bestimmen, umgekehrt vielmehr jede in ihren Erklärungen sich nach dem vollständigen Befunde der Thatsachen richten muss. Nichts dagegen ist schlimmer, zugleich aber auch gewöhnlicher, — wir sagen es wiederholt! — als durch solche vermeintlich wissenschaftliche oder für tiefsinnig sich ausgebende Vorurtheile eines abstracten Denkens den einfachen Blick über das Thatsächliche sich verfälschen zu lassen.

Nur auf eine einzige wahre Naturanalogie könnte man sich berufen, welche gegen die Fortdauer zu sprechen schiene: es ist der bekannte Grund, dass, was zeitlich angefangen habe, zeitlich auch irgend einmal untergehen müsse; dass also gegentheils die behauptete Nachexistenz der Seele nothwendig eine Präexistenz derselben in sich schliessen würde. Wir räumen die Folgerichtigkeit dieses Schlusses vollständig ein, finden darin aber keinen Einwand, sondern nur ein weiterer Untersuchung zu überlassendes Problem, indem der auch in anderer und weit allgemeinerer Beziehung nicht abzuleugnende Begriff einer Präexistenz im Einzelnen sehr verschieden bestimmt werden kann, ja muss, je nach der Verschiedenheit der realen Wesen, die da „entstehen" und „vergehen", d. h. in die Zeiterscheinung ein- und austreten. Ja wer nur den metaphysisch-physikalischen Satz wirklich eingesehen und ernstlich beherzigt hat: dass in eigentlichem Sinne gar nichts entstehen oder vergehen könne, dem muss

auch der Begriff der Präexistenz als ein durchaus nothwendiger und völlig universaler erscheinen. Denn sicherlich zweifelt niemand an der Präexistenz wie Postexistenz der einfachen chemischen Stoffe bei der wechselnden Verbindung und Lösung derselben; ebenso wenig, wenn man nur die allergröbsten materialistischen Vorstellungen aufgegeben hat, an der Präexistenz des Seelentypus einer bestimmten Thierspecies, der ja gerade das Erhaltende ist in der Kette ihrer wechselnden Zeugungen. Wenn man endlich der tief bedeutungsvollen geologischen Thatsache sich erinnert, dass epochenweise und in abgetrennten Zeiträumen, nicht auseinander, sondern hintereinander, also ohne Zeugung und jedes sein eigener Anfang, die einzelnen Thiergeschlechter und zuletzt der Mensch ins Zeitdasein getreten sind; wie anders will man die ungeheuere Paradoxie dieser Thatsache, diese factische Aufhebung aller gewöhnlichen „Naturgesetze“ sich zurecht legen, als indem man dem Wahne mit Entschiedenheit entsagt, als ob das Geschöpf erst dann entstehe, wenn es zeitlich-körperlich sich versichtbart; indem man erkennt, dass es schon unsichtbar, als „Seele“, existiren müsse, um sich verleiblichen und so in die Kette der Zeugungen eintreten zu können. *) Vielleicht sogar, dass eine tiefere Erforschung desjenigen, was bei der allgemeinen Zeugung und Corporisation eigentlich vor sich geht, auch über jenes dunkelste geologische Problem Licht zu verbreiten vermag.

137. Dies nun ist die Lehre, welche wir unter der Form eines „physiologischen Beweises von der Un-

*) Vgl. unsere „Speculative Theologie“, S. 513—521, wo dieser Begriff — damit hier nicht die misverständliche Deutung einer starr atomistischen Denkweise zurückbleibe — mit dem Gedanken eigentlicher „Schöpfung“ nicht nur vermittelt, sondern als ein nothwendiges Moment derselben aufgewiesen ist. — Wie die gegenwärtige geologische Forschung in einem ihrer Hauptvertreter über diese wichtige Frage sich äussere, davon haben wir im „Anhange“ zur „Seelenfrage“ („Die Geschichte der Schöpfung in ihrem Verhältnisse zum Theismus“, S. 233—246) Rechenschaft zu geben versucht.

sterblichkeit" bereits vor zwanzig Jahren ausführlich erörterten und mit den hier vorgetragenen, sowie mit noch andern Gründen rechtfertigten.*) Diese Schrift hat schon damals mannichfache Einwirkung geübt, aber auch eigenthümliche Gegenwirkungen hervorgerufen, über welche die neuverfasste „Einleitung" zur zweiten Ausgabe Rechenschaft ablegt. Charakteristisch und auch hier zu erwähnen ist es, weil ähnliches Begegniss auch das gegenwärtige, in gleichem Geiste geschriebene Werk treffen könnte, wie die „Speculativen" der damaligen Zeit jener Ansicht sich bemächtigten und, was auf Erfahrung beruhte und in concreter Anschauung erkannt sein wollte, sogleich nun in verblasene Begriffsabstractionen sich zurückübersetzten und damit in ein Hohles, ja Sinnloses verwandelten. In diesem Verfahren glichen sich sogar, die sonst entschiedenste Widersacher waren, Göschel und Strauss. Göschel, indem er scheinbar unserm Satze von der „innern Leiblichkeit" der Seele beistimmt und ihn sogar mit dem alten Spruche bekräftigt: „dass Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei", will denselben jedoch dadurch verbessern und ihm zu einem „speculativen" Sinne verhelfen: „dass die Leiblichkeit nichts anderes sei als der freie, weil mit seinem Bestimmenden identische, Gehorsam des Leibes gegen die Seele im Geiste; das Höchste und Letzte aber sei der Gehorsam der Schöpfung gegen Gott in Gott". **) Dadurch verwandelt er nun jene physiologische und zugleich empirische Wahrheit in den ihr völlig fremden Sinn eines ethisch-religiösen Postulats: dass der Leib dem Geiste durchwirksam sein und besonders auf dem Standpunkt der Sittlichkeit zu völligem Gehorsam gegen ihn heraufgebildet werden müsse. Was concret, genau bestimmt und

*) „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer" (zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1855), S. 137—178.

**) C. Fr. Göschel, „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie" (Berlin 1835), S. 221—227.

darum verständlich war in unsern Behauptungen, ist damit abstract und nebulistisch geworden, und vom festen Boden der Wirklichkeit hinweg ist man wieder in das Land vieldeutiger Nebelgebilde gerathen, von welchen einmal für immer jene Untersuchung hinwegzurücken der Hauptzweck meines Werkes war.

Ganz analog verfährt Strauss mit ihm, wiewol in entgegengesetzter Absicht. *) Er bezeichnet unsere ganze Beweisführung als die „teleologische", d. h. sie schliesse aus dem allgemeinen Begriffe der Zweckmässigkeit in der Welt auf die Fortdauer des Menschen, weil sonst gewisse Anlagen in ihm unentwickelt oder nach dem Tode unbenutzt bleiben würden. Hierbei hat indess Strauss nur seine eigene durch und durch scholastische Auffassung mir geliehen, nicht aber meinen eigentlichen Sinn getroffen. Denn nicht ein abstracter Begriff von Zweckmässigkeit gibt bei mir den Ausschlag, sondern der thatsächliche Beweis, dass der Tod nichts ändern könne an der Grundsubstanz der Seele, die in der noch unausgeschöpften Fülle ihrer geistigen Anlagen wie ihres angeeigneten Lebensertrags durch das blosse Sterben nicht alterirt, sondern nur verinnerlicht und vergeistigt werden kann. Gegen diese Begründung bleibt ihm selber blos der abstract scholastische Einwand übrig, — wie denn der ganze Pantheismus nur einseitige Scholastik ist: — dass die Einzelseele eben keine Wahrheit habe, sondern allein das Allgemeine, und dass deshalb ihre Vergänglichkeit im Tode anzunehmen sei, wofür doch sonst im Kreise der Thatsachen nicht der geringste eigentliche Grund anzuführen ist. Ausserdem aber findet er keineswegs überall Zweckmässigkeit, sondern auch Zufall in der Welt; er widerlegt mich daher — mit den Beispielen „des angezündeten Christbaums" und „einer verspeisten Portion Caviar", als ob hier

*) Fr. D. Strauss, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" (1840—41), II, 714 fg.

geistige Anlagen zu Grunde gehen könnten! Allein treffend wäre hier die Berufung auf die zahlreichen Fälle, wo hochbegabte, reichgesegnete Geister mitten in der Fülle ihres Wirkens dahingerafft werden, oder wenn noch unentwickelte Kinderseelen dem Tode anheimfallen. Aber auch dann nur würde dieser Grund gegen unsere Auffassung etwas verfangen, wenn bewiesen wäre, dass jenes Verschwinden zugleich ihr Seelenuntergang sei. Diesen Beweis ist aber Strauss schuldig geblieben und muss es; denn keinerlei abstracte Begriffe reichen bis dahin, über eine Frage der Thatsächlichkeit zu entscheiden, und so ist sein ganzes antiteleologisches Argument von keinerlei Gewicht für die gegenwärtige Untersuchung.

Weiterhin zieht er aber auch den Satz von der innern Unendlichkeit, welche jede geistige Individualität in sich schliesse, ausdrücklich in Abrede: nur die menschliche Gattung sei unendlich, der Einzelne aber in seinen Anlagen beschränkt und endlich, indem die Begabungen der Gattung vertheilt seien an die Einzelnen; — während bei uns von einer Unendlichkeit in quantitativem Sinne nicht die Rede war. Auch hier übrigens blickt der längst widerlegte Irrthum einer abstracten Pantheistik hindurch, überall Individualität mit Endlichkeit oder, was hier dasselbe gilt, mit Vergänglichkeit zu verwechseln; das verhärtete Vorurtheil, den Einzelgeist nur als „Moment eines unendlichen Geistes" zu fassen, dessen Dasein erfahrungsmässig oder psychologisch nirgends erwiesen, sondern als Hypostasirung einer Begriffsabstraction eben blos postulirt wird. Zum Schlusse endlich hebt Strauss, unter der Autorität und Beglaubigung von Blasche, der als Vollender dieser Lehre gepriesen wird, das oft wiederholte, niemals aber bewiesene Axiom hervor: dass nur die menschliche Gattung unsterblich sei, sterblich aber der Einzelne, indem der „absolute Geist", um unendlich zu sein, in stets neuen, d. h. vergänglichen Individuen sich offenbaren müsse; und selbst die christ-

liche Auferstehungslehre muss sich gefallen lassen, in jene trivialen Allgemeinheiten, als in ihren vermeintlich tiefern Sinn, zurückübersetzt zu werden. Die wahre Auferstehung gehe in jedem Momente jenes ewigen Menschwerdens vor sich, was gerade das „ewige Leben" sei; sie ereigne sich überall und immer, wo Menschen entstehen und ihrer bewusst werden können. Aber auch hier gebe es ebenso viele Stufen der Auferstehung, als es Stufen des Bewusstseins gibt, und die eigentliche, höchste Auferstehung sei der Eintritt des höhern Selbstbewusstseins, das Zusichselbstkommen des Allbewusstseins im Einzelnen (a. a. O., S. 737, 38, 663).

Gewiss beabsichtigen wir nicht, alte, längst durchgefochtene Fehden hier zu erneuern; es gilt nur mit Entschiedenheit zu zeigen, wie völlig ohnmächtig und bedeutungslos jene angeblich so unwiderlegbaren Beweise des Pantheismus gegen die Fortdauer einer Ansicht gegenüber bleiben, welche in der Erfahrung wurzelt und nur aus Erfahrungsgründen sich entscheidet. Vom Gespenste eines „unendlichen Geistes", in welchem die einzelnen als „vergängliche Momente" auftauchen und verschwinden, weiss die Erfahrung nicht das Geringste, und metaphysisch-psychologisch ist es ein widersprechender Begriff, wie die kritische Analyse desselben gezeigt hat (§. 48, 49). Noch weniger kann aus so vagen Allgemeinheiten irgend ein physiologisches oder psychologisches Problem wirklich gelöst werden: denn das Nichtige und Unbestimmte vermag auch nichts zu erklären, während die Aufmerksamkeit nur abgelenkt wird von der wahren Stelle einer Lösung durch die voreilige Beruhigung einer Scheinerklärung. Strauss und seine Meinungsgenossen rühmen sich allerorts ihrer Nüchternheit, ihrer Freiheit von Vorurtheil und Aberglauben; wir müssen finden, dass sie von ihren theologischen Gegnern nur durch den Inhalt, nicht aber durch die Form ihrer Vorurtheile sich unterscheiden.

138. Von der andern Seite ist jedoch einzuräumen, dass eine vollkommene Entscheidung über jene grosse Frage erst dann möglich wird, wenn es gelänge, schon im gegenwärtigen Leben die Spuren unsers künftigen Daseins zu entdecken. Wir müssen die Erfahrungsanalogien aufsuchen, welche aus der sichern, offenkundigen Gegenwart in jenes dunkle Gebiet hinüberzuleiten geeignet sind.

Hiermit nahen wir jedoch einer Region, welche die bisherige Wissenschaft in der Regel sorgfältig von sich abgehalten hat, weil hier, wie sie meinte, das Gebiet willkürlicher Hypothesen, ja des Aberglaubens für sie beginne. Dies ist jedoch, tiefer erwogen, selbst nur ein grundloser Aberglaube. Denn wie auch der Wissenschaft, vor allem der Philosophie, nichts unwürdiger ist, ja geeigneter wäre, gleich im Beginne den Stempel des Lächerlichen ihr aufzudrücken, als unkritische Leichtgläubigkeit oder eine Beschäftigung mit Untersuchungen, deren Erfolglosigkeit bei nur etwas besonnener Erwägung sie sich gestehen muss, so soll sie umgekehrt doch auch darin nur vollkommen vorurtheilslos sich entscheiden und mit verdoppelter Nüchternheit zusehen, ob denn wirklich ein in der Sache selbst liegendes undurchdringliches Dunkel den Blick in jene Regionen uns verschliesse, oder ob nur allerlei vorgefasste Meinungen, einestheils falscher Wahn der Aufklärung, andererseits theologische Vorurtheile, das Auge vom wahren Stande der Sache abgelenkt, oder überhaupt den Blick dahin zu richten verpönt haben?

139. Jener freiere Standpunkt für die Wissenschaft scheint nunmehr gekommen. Wir wollen den Versuch wagen, einmal für immer dies ganze Gebiet der physiologischen und psychologischen Naturforschung zu gewinnen, und selber die ersten Schritte seiner Erforschung thun. Eine reiche Nachlese und Nachhülfe der bedeutungsvollsten Untersuchungen bietet sich dabei für die-

jenigen, welche mit wissenschaftlicher Besonnenheit auf diesem Pfade uns zu folgen gedächten. Wie viel Licht zugleich schon bei diesen ersten Schritten auf eine Menge von Erscheinungen falle, die bisher zu den räthselhaftesten gehörten, ja die jeder rationellen Erklärung den hartnäckigsten Widerstand leisteten, während man immer weniger im Stande ist, sie in seitheriger Weise völlig zu leugnen oder beiseite zu schieben; dies wird der weitere Verlauf ergeben und so indirect den Beweis führen, dass wir auch mit jenen gewagtern Fragen auf dem festen Boden der Analogie stehen. Zudem haben wir bei diesem Unternehmen die besonnensten Denker auf unserer Seite, die gerade darum auch die vorurtheilslosesten sind. I. Kant schrieb einmal die tiefsinnigen Worte: „Es wird künftig noch bewiesen werden, dass die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich geknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe“ (weil, wie Kant an einer frühern Stelle gezeigt hat, „der menschliche Geist mit ihnen zu einer und derselben Republik gehört“); „dass sie wechselsweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewusst ist, solange alles wohl steht.“ *)

---

*) Kant, „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“; „Werke“ nach Rosenkranz, VII, 52, 53. Die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange lautet also: „Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, sie die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und ertheilt, sodass, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, in der sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewusstsein zum klaren Anschauen eröffnen müsste.“ In einer dazugefügten Note bemerkt er, dass auch der (künftige) „Himmel“ kein anderer sein könne, als diese „Geisterwelt oder, wenn man will, der selige Theil derselben, welche man weder über sich noch unter sich zu suchen habe, weil ein solches immaterielles Ganzes nicht nach Entfernungen oder Nahheiten gegen körper-

Wie sich indess ergab, hinderte Kant seine falsch idealistische Raum- und Zeittheorie, jenem ebenso gründlichen als fruchtbaren Gedanken eine feste Stelle und gehörige Durchführung in der Reihe der wissenschaftlichen Probleme zu geben. Der Geist, „an sich selbst ausser Raum und Zeit“, — woher soll er den Schauplatz gewinnen, um auf begreifliche Weise den Zusammenhang zwischen der blossen „Erscheinungswelt“ und der „raum- und zeitlosen“ Ewigkeit zu bewahren? Mit der Leugnung des Wo und des Wann für dieselbe schwand der ewigen Welt auch der sichere Boden für ihr Dass. Die gegenwärtige nihilistische Aufklärungsperiode hat ihre tiefste Wurzel in jenem Kant'schen Irrthume, die Form des Wo für unwürdig zu halten, um dem Ewigen und Realen beigelegt zu werden. Ja was Kant aus gleichen Gründen vom Verhältniss des Geistes zum eigenen Leibe, vom „Seelenorgan“ zu behaupten genöthigt war, erwies sich uns als das Erzwungenste und Unverständlichste, was je ein Philosoph gesagt hat (§. 19); — das nothwendige Ergebniss des äussersten Widerstreits zwischen Wirklichkeit und Theorie. Dennoch ist diese Ansicht von den grössten Folgen für die allgemeine Bildung geworden, indem sie sich einem Zeitalter, welches Unverständlichkeit für Tiefe hält, als Ausdruck unbedingter Wahrheit empfehlen konnte. Was eigentlich blos das Resultat eines

---

liche Dinge, sondern in geistigen Verknüpfungen seiner Theile untereinander vorgestellt werden müsse, wenigstens die Glieder derselben sich nur nach solchen Verhältnissen ihrer bewusst seien“. In diesem allen hat Kant nur unsere im Folgenden weiter zu begründende Ansicht ausgesprochen. Auch in dem wichtigen Punkte ist Kant mit unserer oben gegebenen Auffassung einverstanden, dass das Diesseits und Jenseits als stetig ineinander überführende Zustände angesehen werden müssen. „Wenn dann endlich“, sagt er, „durch den Tod die Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus Einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur“ u. s. w. (A. a. O., S. 57, 58.)

unwillkürlichen Fehlschlusses in der Theorie des grossen Mannes war — jene Subjectivität des Raumes —, wurde nun zum festesten Eckstein im Gebäude ihrer Weisheit, und man gründete darauf das vermeintlich unbestreitbare Axiom, dass man von den ewigen „jenseitigen" Dingen nichts wissen könne. Auch die Fortdauer, auch das künftige Schicksal der Seele sank damit in das tiefste Dunkel des Zweifels und der Undenkbarkeit zurück.

140. Aber schon Herbart, der auch sonst so manchem unbegründeten philosophischen Vorurtheile ein Ende machte, hat es nicht für unmöglich oder für der Wissenschaft ungehörig erachtet, den Blick „in die dunkelste Ferne der Zukunft" zu richten und die Frage zu erheben: „ob dorthin noch, ohne Schwärmerei, sich ein Gedankenbild zeichnen lasse?" Seinen allgemeinen Principien von der einfachen Substantialität der Seele gemäss, welche dem Leibe weit mehr wie ein „Ueberschüssiges" hinzugefügt ist, als dass sie den wesentlichen Mittelpunkt desselben bilden sollte, bezeichnet er den künftigen Zustand derselben als den einer völligen Leiblosigkeit. Damit tritt aber durch den Tod „Verjüngung" ein; einem „hellsten Wachen" ist ihr Zustand zu vergleichen, indem die durch leiblichen Einfluss und das Sinnenleben ihr eingebildeten verworrenen Vorstellungsmassen allmählich dem innern Gleichgewichte sich nähern. „Ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben. Ohne Regung, aber im klarsten Wachen, weiss und fühlt von nun an die Seele das ganze Edle oder Unedle ihres vormaligen Wandels auf Erden, den sie als die unvergängliche Bestimmung ihres Ich und eben darum als ein unablösliches Wohl oder Wehe in sich trägt, unfähig, auch nur zu begehren, nur zu wünschen, dass ihr Zustand ein anderer sein möge." Eine allgemeine Berufung auf den Umstand, dass dies alles auch noch anders sich verhalten könne, indem eine „göttliche

Einrichtung" auch darin Zweckmässiges und Heilsames angeordnet haben möge, schliesst diese jedenfalls merkwürdigen und sinnvollen Aeusserungen des Denkers. *)

Diese selbst halb schattenhafte Schilderung eines wirkungslosen Ruhelebens der Seele im Tode entspricht indess genau dem gleichfalls noch immer allzu abstracten Grundbegriffe von der Seele, mit welchem Herbart sich genügt. Wir durften denselben nicht für falsch halten; aber wir mussten ihn für unvollständig erklären. Das Gleiche dürfte sich bei dieser besondern Frage ergeben: wie wir aus manchen Gründen vermuthen dürfen, ist allerdings „hellstes Wachen", Hellsehen der analogste uns bekannte Zustand, mit welchem wir unsere künftige Existenz zu vergleichen haben. Da für uns jedoch die Organisation, der „innere Leib", eine ganz andere Bedeutung hat als für Herbart, so ist uns vergönnt, jenen Gedanken zu erweitern und der Seele auch künftig ein wahres, vollständiges Leben in entschiedenerer Geistigkeit zu vindiciren, ohne fürchten zu müssen, damit die Grenzen fester Analogie zu überschreiten. Dass wir dabei von dieser Untersuchung alle ethisch-religiösen Elemente ausschliessen, deren Bedeutung in der gegenwärtigen Frage wir sonst nicht verkennen, wie man aus unserer frühern Behandlung weiss, ist durch die Reinhaltung des hier gewählten Standpunktes gefordert. Es handelt sich hier noch nicht um den geistigen Gehalt des diesseitigen und jenseitigen Lebens, welcher allerdings nur der ethisch-religiöse sein kann; es gilt für jetzt allein, die äussern (physiologischen) Lebensbedingungen zu erforschen, in welche derselbe sie begeistend sich hineingestaltet. Und selbst der ethisch-religiösen Auffassung kann es nur zum Vortheil gereichen, wenn man von jenen rein für sich durchgeführten Untersuchungen zu ihr übergeht, statt diese damit zu vermischen oder gar anderweitigen theologisch-dogmati-

*) Herbart, „Lehrbuch der Psychologie", dritte Aufl., S. 172—174

schen Vorstellungen, die sogar mit jenem geistigen Gehalte an sich gar nichts zu thun haben, einen ungehörigen Einfluss zu gestatten.

141. Zum Glück aber stehen wir mit dieser Gesammtauffassung der Frage lange nicht mehr so allein als damals, wo wir zuerst damit hervortraten. Schon früher liess Schleiermacher in seinem „Christlichen Glauben“ den bezeichnenden Wink fallen, der aber nach der ganzen Haltung dieses Werkes keine durchgreifenden Folgen für die aussertheologische Forschung erhalten konnte: „dass man die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes gar nicht vollziehen könne, sodass von einer Unsterblichkeit der Seele in eigentlichem Sinne nicht die Rede sein könne ohne leibliches Leben“.*) Dies konnte indess, nach den dazumal herrschenden Vorstellungen, weit eher als ein skeptisches Argument gegen den Begriff der Fortdauer erscheinen; — denn wo hätte sich damals ein wissenschaftlicher Anknüpfungspunkt geboten, um dem Begriffe einer spirituellen Leiblichkeit zur Stütze zu dienen? Die mehr zum Glauben sich neigenden Forscher Fr. von Meyer, Schubert, Eschenmayer hatten zwar von einem Aetherleibe gesprochen, welcher „nach dem Tode der Seele verliehen werde“; und besonders der Erstgenannte knüpfte daran seine Lehre vom „Hades“, als dem unmittelbar nach dem Tode eintretenden, genau der vorigen Lebensbeschaffenheit sich anschliessenden Zustande der Seele, welchen sich dieser Forscher übrigens als eine relativ leibfreie und wirkungslose Existenz dachte, die erst nach dem letzten Gerichte bei den Seligen zu einer Wiedervereinigung mit einem verklärten Leibe und zu einem erhöhtern Dasein führen werde. Indem wir die letztere Frage ganz aus dem Bereich dieser Untersuchung lassen, müssen wir übrigens in jener Lehre vom Hades die

*) Schleiermacher, „Der christliche Glaube“, zweite Aufl., II, 531.

wahrhaft vernunft- und naturgemässe Behauptung einer Continuität zwischen den gegenwärtigen und künftigen Lebenszuständen rühmend hervorheben. Weit weniger vermögen wir den Begriff eines leiblosen, rein seelenhaften Fortexistirens des Menschen in diesem nächsten Zustande uns anzueignen; und weder reine Vernunftgründe noch Gründe der Analogie und Erfahrung scheinen dafür zu sprechen, indem dieser Gedanke, wenn er consequent gefasst wird, die unvermeidliche Folge in sich schliessen müsste, die ganze innere Bedeutung der Verleiblichung während des gegenwärtigen Lebens wieder aufzuheben und die Seele in denselben Zustand abstracter Potentialität und bewusstloser Einfachheit zurückzuversetzen, in welchem sie vor diesem Leben sich befand. Hier ist vielmehr der entscheidende Gedanke übersprungen, der durch den überall sich aufdrängenden Erfahrungsbegriff des stetigen Zusammenhangs gebieterisch gefordert und durch alle Erfahrungsanalogien bestätigt wird: dass wir jenen pneumatischen Organismus nicht erst im künftigen Leben zu gewinnen haben; dass wir ihn als das wahrhaft Substantielle unsers äussern Leibes schon im gegenwärtigen besitzen und zugleich in uns ausbilden müssen; sodass der Tod, indem er den äussern (Stoff-) Leib uns entzieht, der, wie weitere Analogien erweisen dürften, verdunkelnde Wirkung auf das Bewusstsein übt, somit nur den allgemeinen Erfolg haben könne, jenen „innern Leib" vollständig zur Bewusstheit zu befreien, wie er schon in diesseitigen Zuständen vorübergehender relativer Entleibung theilweise befreit erscheint.

Dies die neuen Gesichtspunkte und Aufgaben, welche, soviel wir wissen, zuerst in der Schrift: „Ueber die Idee der Persönlichkeit", angeregt, in gegenwärtigem Zusammenhange tiefer und allseitiger begründet werden sollen. Gelänge es uns, solchergestalt nach dem Gesetze der Stetig-

keit und auf den Grund thatsächlicher Analogien die menschliche Seele aus ihren gegenwärtigen Lebenszuständen in die künftigen hinüberzubegleiten, so wäre der Forschung ein neues Gebiet angeeignet, welches ebenso zugänglich und sicher, wie alle übrigen im Bereiche der Erfahrung liegenden, der Menschheit über ihr inneres, ewiges Wesen bisher ungeahnte Aufschlüsse verspräche. Was sonst dunkel gehofft, zweifelnd geglaubt wurde, könnte dann einen Grad innerer, durch fortgesetzte Forschung immer zu steigernder Gewissheit erhalten, welchem auch eine allgemeine Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens unausweichbar zur Seite treten müsste. Wir dürfen über dies Wechselverhältniss an den Schluss unserer „Ethik“ verweisen (II, 2, 494).

Doch ist uns seit jenem ersten Hervortreten die Genugthuung geworden, von anderer Seite her und unabhängig von unsern Bestrebungen Bestätigung und Förderung für sie zu erhalten. Einen ganz analogen Standpunkt hat z. B. Fechner in dieser Untersuchung eingenommen, der sein mit dem unsern methodisch ganz übereinstimmendes Verfahren — wenn auch die beiderseitigen Resultate ganz verschieden sein mögen — auf folgende Weise charakterisirt:*) „Einst wird eine Theorie kommen, welche beides, Jenseitiges und Diesseitiges, im Zusammenhange erklärt; und nur die Theorie wird die richtige sein, die beides im Zusammenhange erklären kann. Hier aber handelt es sich nicht um gemeinschaftliche Erklärung der Thatsachen des Diesseits und des Jenseits, sondern um den Schluss von Thatsachen des Diesseits, die der Beobachtung noch zugänglich sind, auf solche des Jenseits, welche sie überschreiten, aber mit jenen in verfolgbarem Verbande stehen.“

*) Fechner, „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ (Leipzig 1851), III, 140.

Die nächste innere Verwandtschaft aber mit unserer Ansicht bietet die Lehre von dem „immateriellen Urleibe“ bei Fr. Groos, Krause, Lindemann und andern (§. 122) bereits genannten Denkern. Der letztere insbesondere hat in seiner „Anthropologie“ es nicht an fruchtbaren Winken fehlen lassen, um aus jener Hypothese Schlüsse der Analogie auf die künftigen Seelenzustände zu thun. Endlich ist noch ganz neuerdings von dem ausgezeichneten, ebenso selbständig als besonnen in seinen Forschungen verfahrenden Denker E. Reinhold eine ganz ähnliche Ansicht aufgestellt worden *), sodass man hoffen darf, jenen anfangs nicht ohne Scheu von einzelnen eingeschlagenen Nebenpfad bald als eine gesicherte Bahn für die Wissenschaft befestigt zu sehen.

142. Jener ganzen Auffassung haben nun die bisherigen Resultate unsers Werkes schon bedeutend vorgearbeitet. Aus den triftigsten Gründen wurde gezeigt, dass der Zustand diesseit und jenseit des Lebens, den die gewöhnliche Vorstellung ohne jeden hinreichenden Grund weit auseinander hält und als entgegengesetzten auffasst, im Wesentlichen als der analoge zu denken sei; indem Sterben nicht als Negation des Lebens, sondern als Act des Lebensprocesses selber sich erweise, in welchem die Seele ebenso definitiv den äussern Leib fallen lässt, wie sie dies theilweise in jedem Augenblicke ihres Lebens gethan, während der „innere Leib“, der ja eben als das Wirksame in jenem unablässigen Lebens- und Sterbensprocesse sich kund gab, selbstverständlich dabei in seiner Unantastbarkeit verbleiben muss.

Ob, was von der einen Seite als Verlust erscheinen muss, das Ablegen der äussern stofflichen Leiblichkeit im Tode und damit das Aufhören der Beziehungen zur „Sin-

*) E. Reinhold, „System der Metaphysik“ (dritte Aufl., Jena 1854), S. 279 fg.

nenwelt“, von der andern Seite nicht Steigerung und Gewinn in sich schliesse: das hängt individuell betrachtet allerdings vom ethischen Verhältniss ab, welches der Einzelgeist während des gegenwärtigen Lebens sich zur Sinnenwelt gegeben, sodass wir als Folge solcher „Entsinnlichung“ nothwendig einen tiefen Unterschied im Selbstgefühl vermuthen dürfen, welches seinen künftigen Zustand begleitet, den der Bedürftigkeit nämlich oder den der höhern Genüge. Von solchen besondern Beziehungen aber abgesehen, bleibt es gar keine Frage, vielmehr ist es streng beweisbar, dass die Sinnenwelt blosses „Phänomen“, das Scheinbild jener tief gesetz- und zweckmässigen Verbindung der unsinnlichen Wesen sei, welche die eigentliche Grundlage und das einzig Reale der ganzen phänomenalen Welt ausmachen. Wenn daher im Tode jenes Erdgesicht uns entschwindet, so sind wir keinenfalls damit in die Weltlosigkeit hinausgestossen, vielmehr bleibt uns die volle Welt in objectivem wie in subjectivem Sinne. In jener Hinsicht behalten wir die Beziehung zu den realen Wesen, deren Perceptionsbedingungen nur andere für uns werden. In diesem Betrachte verbleibt uns mit unserer Geistigkeit auch die innere Bewusstseinsquelle, das ursprüngliche Vermögen, stets von neuem bewusste Zustände aus sich zu erzeugen, welches während des gegenwärtigen Lebens zwar in die uns bekannte sinnliche Form eingegrenzt ist, mit nichten aber durch sie hervorgebracht wird, sondern unabhängig von ihr besteht, als die aufs eigentlichste „apriorisch“ zu nennende Voraussetzung derselben. Wir erwarten nämlich nicht mehr hier den seichten Einwurf zu hören, dass, weil in uns das Bewusstsein zuerst erweckt werde durch den Reiz der äussern Empfindungen, es darum auch in diesen seine Quelle und seinen Entstehungsgrund haben müsse. Ueber dergleichen sensualistische Verwechselungen muss man sich gründlich orientirt haben, um überhaupt in diesen Fragen stimmberechtigt zu sein. Sowenig wir daher auch hier

schon auf das allgemeine, wesentlich psychologische Problem einzugehen vermögen, was eigentlich in uns Grund und Quelle des Bewusstseins sei: so ist doch schon hier leicht ersichtlich, dass Bewusstsein keineswegs eine von aussen stammende, etwa durch die sinnliche Verleiblichung und die äussern Empfindungen uns eingegossene Wirkung sein könne, sondern in einem ursprünglichen Vermögen des realen Geistwesens seinen Grund haben müsse, welches unabhängig von aller Verleiblichung besteht, wenn es von dieser auch eine seiner bestimmten Formen empfängt. (Dass dies auch der eigentliche Sinn von Kant's transscendentalem Idealismus sei, wollen wir nur vorübergehend bemerken.) Und so dürfen wir mit einem hohen Grade innerer Wahrscheinlichkeit schliessen, dass auch nach dem Ablegen der sinnlichen Leiblichkeit die ursprüngliche „Sehe“ uns verbleibe, da wir sie von jener nicht erst empfangen haben.

Hat man weiter jedoch überhaupt erst in dieser allgemeinen Ansicht vom Seelenwesen sich befestigt, wie man es muss, weil sie die einzig gründliche physiologische Erklärung der Lebens- und Bewusstseinsvorgänge ist, so kann auch die Möglichkeit des weitern Gedankens nicht fern liegen, dass es schon innerhalb des gegenwärtigen Daseins organische (Seelen-)Zustände geben möge, die als Anticipationen des Todes zu bezeichnen sind, d. h. in denen relative Entleibung stattfindet. Hiermit fielen Erscheinungen in das Diesseits unsers Lebens, welche wir recht eigentlich als „Vorstufen des Todes“ zu bezeichnen hätten, und die uns daher, indem sie unserer Erfahrung zugänglich bleiben, einen fast an Gewissheit grenzenden Einblick in den Zustand nach dem Tode gewähren könnten; eine Analogie, welche durch wirkliche Beobachtungen stets sich verstärken liesse, je mehr die Physiologie jenen Mittelzuständen eine aufmerksame Erforschung zu-

wenden würde; — was sie bisher freilich noch niemals zu thun versucht hat.

143. Wenn wir im Vorhergehenden (§. 142) zu zeigen suchten, dass die Seele nicht erst jenes äussern Verleiblichungsprocesses bedürfe, um mittels der Sinne den Charakter der Intelligenz und des Bewusstseins zu erlangen — was ein letzter Rest sensualistischen Irrthums wäre —, dass sie vielmehr, an sich und ursprünglich intelligente Kraft, durch ihre Verleiblichung nur in begrenzte Formen und Bedingungen des Bewusstseins und des Wirkens eingewiesen werde; so würde dadurch die Ansicht von den „Schranken", welchen die Seele durch ihren (äussern) Leib unterworfen wird, nicht in ascetischem, sondern in physiologischem Sinne die vollste Geltung erhalten. Das allgemeine Vermögen der Perception und des Wirkens auf Anderes, welches die Seele an sich schon und unabhängig von ihrer sinnlichen Leiblichkeit besitzt, wird durch letztere lediglich in bestimmte Grenzen eingeschlossen, zugleich aber damit — was als Nebenfolge gar nicht auszuschliessen wäre — in seinem Gesammtbestande vermindert und beschränkt. Die Verbindung der Seele mit dem Stoffleibe wäre daher zugleich einer Depotenzirung ihres intelligenten Vermögens gleichzustellen, und zwar ebenso nach der Seite ihres Wahrnehmens wie ihres Wirkens hin.

Dieser auf den ersten Anschein allerdings paradoxen und die bisherigen Begriffe völlig umkehrenden Auffassung kann man sich dennoch nicht entschlagen, wenn man die Thatsache ernstlich erwägt, dass schon innerhalb des Zeitlebens sporadisch Zustände eines höhern Bewusstseins auftreten, in welchen wir die sinnlichen Schranken und gewohnten Bedingungen desselben gelockert finden, in denen die Seele raum- und zeitschrankenfreier percipirt und wirkt. Nach allen Grundsätzen einer vernünftigen Naturerklärung aber muss auch dasjenige, was factisch nur ausnahmsweise

hervortritt, nicht als gesetzlose Ausnahme betrachtet, sondern dem Wesen des Gegenstandes zugerechnet werden, an welchem es erscheint. Die Seele besitzt daher offenbar auch innerhalb des Zeitlebens ein solches intensiveres Perceptionsvermögen, wiewol es unmittelbar nicht in voller Wirkung hervorzutreten vermag; und die Anthropologie hat nur die Bedingungen zu erforschen, unter denen jene in der Regel latent bleibende Kraft zu voller Erscheinung gelangt. Hier werden wir nun durch Aneinanderreihung von engverbundenen analogen Thatsachen wahrscheinlich zu machen suchen, dass dies Bedingende wirklich in einer Entbindung von dem äussern Leibe, in relativer „Entleibung" bestehe, sodass nun die Nothwendigkeit von selbst sich darbietet, jene Analogie auch über den Tod hin auszudehnen. Wir werden künftig somit Geister sein in eminentem Sinne, weil dann jene Verdunkelung völlig von uns weicht, welche in den sinnlich organischen Medien als nothwendig Mitbedingendes enthalten ist, und die theilweis schon in einzelnen Lebenszuständen sich lüftet, welche wir vom gemeinen Standpunkte aus als innormale anzusehen nicht umhin können, und die auch in ihren einzelnen Wirkungen selten anders als auf krankhafte und gestörte Weise sich zu entwickeln vermögen.

144. Hat aber überhaupt einmal diese Ansicht in der Reihe der objectiven Wahrheiten sich befestigt, so erkennt man von selbst, dass sie auf unser Urtheil über die Cultur und Behandlung des Leibes den durchgreifendsten Einfluss üben müsse. Jener allgemeinen Auffassung von der Vergeistigung des Leibes und seiner Organe durch rationelle Cultur, so richtig und von durchgreifender Geltung sie ist, muss dennoch eine andere, gleichfalls berechtigte und mitnichten ihr widersprechende gegenübertreten: dass sich durch „Ascese", durch Depotenzirung der gesammten leiblichen Kräfte und Bedingungen, schon im Leibesleben jener innere Organismus und seine seherische

Kraft zu entfalten vermöge, dass es auch in dieser Richtung eine eigentliche Cultur, eine stufenweise Ausbildung geben könne, die ihre vollständige, ja höhere Geltung besitzt und welche in der Menschheit künstlerisch auszubilden gerade dann die Zeit gekommen sein wird, wenn ihre tiefsten Kräfte in den Kampf zu rufen sind gegen die verstockteste Versinnlichung derselben.

Es versteht sich jedoch, dass auch darin nur die ursprüngliche Geistesanlage entscheiden und zu ihrem vollen Rechte gelangen soll nach der einen oder der andern Richtung. Wie sich gegenwärtig schon, trotz unserer nur auf Nivellirung gerichteten Cultur, dennoch überall der Gegensatz der Individualitäten aufs entschiedenste verräth, und je höher der Bildungszustand, nur desto deutlicher und ausgeprägter: — von klarer Verstandesforschung oder von praktischer Besonnenheit die einen, die andern von tiefem Vernunftinstincte und stiller Beschaulichkeit, beide aber sehr wenig geneigt, wechselseitig sich anzuerkennen: — so ist kein Grund vorhanden, dass dieser Unterschied nicht auch mit Besonnenheit ausgebildet und bis zum Gegensatze der vollsten und vielseitigsten Verstandesvirtuosität und des tiefsten, innerlichsten Seherlebens gesteigert werden könne, in welchen erst, da beide gleich gesund und gleich menschlich sind, das volle Geistesdasein der Menschheit angebrochen wäre und die tiefste Ergänzung ihrer Anlagen gewonnen werden könnte. Indessen lässt von all den reichen Beziehungen, die hier sich darbieten, erst im folgenden Theile dieses Werkes vollständiger sich handeln, wo wir den Geist in seiner bewussten Entwickelung kennen lernen. Einstweilen muss es genügen, auf das zu verweisen, was wir in unserer „Ethik" über die innern Gründe und Ursprünge der „humanen" und der „religiösen Gemeinschaft" gesagt haben.

145. Durch das Bisherige wird nun der weitere Fortgang unserer Untersuchung mit unausweichbarer Klarheit uns vorgezeichnet. Ist erwiesen worden, dass jener „innere Organismus“ das Dauernde unserer Persönlichkeit und zugleich dasjenige sei, was uns im Leben wie im Tode, im Jenseits und im Diesseits treu bleibt, so wird sich die nächste Frage nicht zurückweisen lassen, nach welchen Analogien etwa wir unser künftiges Dasein zu denken haben, da es auf irgend eine Art mit dem gegenwärtigen in Continuität stehen muss, während uns dagegen die Annahme einer raum- und zeitlosen, „rein geistigen“ Existenz in jenen abstracten Spiritualismus zurückwerfen würde, welchem wir in allen seinen Gestalten schon abgesagt haben.

Daran schliesst sich von selbst die weitere Untersuchung: welches jene Thatsachen seien, in denen wir schon während des Zeitlebens eine immer stärkere Entbindung jenes innern Leibes vom äussern anzunehmen genöthigt sind, die uns gradweise der definitiven Entleibung oder dem eigentlichen Tode immer näher führen und so recht eigentlich als Vorstufen des letztern angesehen werden müssen, ohne dass dies freilich also zu verstehen wäre, als wenn ein solcher Vorgriff des künftigen Zustandes ihm regelmässig vorausgehen oder organisch durchschritten werden müsse, um zu jenem zu gelangen. Vielmehr bleibt die ganze Ansicht fest bestehen, dass alle jene Zustände, vom Standpunkte des Diesseits aus angesehen, nur als Krankheit und als seltene Ausnahme betrachtet werden können.

Was nun die objective Gültigkeit der Thatsachen anbetrifft, auf welche wir dabei uns zu berufen haben, so werde folgender Umstand nicht übersehen. Was einzeln für sich und ohne Zusammenhang mit analogen Erscheinungen gefasst nur Zweifel erregen kann oder als isolirtes Factum unentschieden an seinen Ort gestellt bleiben muss,

solange es nicht seinen erklärenden Zusammenhang gefunden, das kann durch diesen Zusammenhang gerade, durch das unerwartete und unvorbereitete Ineinandergreifen einer Menge entlegener, bisher undeutbarer Thatsachen einen solchen Grad von innerer Gewissheit erhalten, dass gar wohl darauf eine naturwissenschaftliche Hypothese mit allen Ansprüchen auf Gültigkeit sich gründen lässt. Was ferner als Einzelthatsache betrachtet höchst zweifelhaft sein kann, vermag durch die Fülle verwandter Erscheinungen auch für sich selbst eine solche innere Beglaubigung zu erhalten, dass der Zweifel daran fast bis zum Bedeutungslosen herabsinkt und, wenn er dennoch festgehalten werden wollte, sogar einem Vorurtheile gleichzuachten wäre. Bedenkt man endlich, dass in diesem ganzen Gebiete physiologischer und psychologischer Erscheinungen keinerlei Experiment möglich sei, dass nur das Thatsächliche, wo es sich bietet und wie, ergriffen werden kann, so leuchtet ein, dass das wissenschaftliche Verfahren bei Beurtheilung des hier Vorliegenden kein anderes sein kann, als wie wir es einzuschlagen gedenken. Wir suchen eine gewisse Reihe von Erscheinungen zu einer Gesammtanalogie zu verbinden, deren jede ausser diesem Zusammenhange unerklärbar und darum auch in ihrem factischen Bestande zweifelhaft sein mag, die jedoch durch die offenbare Verwandtschaft zwischen ihnen eine unverkennbare Beziehung unter sich und dadurch Erklärbarkeit erhalten, indem sie sämmtlich auf ein gemeinschaftliches Gesetz deuten. Es ist das vollkommen gültige Schlussprincip analogischer Reihen, deren einzelne Glieder nur durcheinander einen bestimmten Grad von Gewissheit erhalten, während jedes für sich blos einen sehr untergeordneten besitzt, weil erst die durchgreifende Analogie dem Einzelnen Werth und Bedeutung verleihen kann. Kein Zweig der Naturwissenschaften lässt dies Schlussprincip unangewendet, indem es nach zwei Seiten hin die Erfahrung erweitert. Es gibt

neue Gesichtspunkte an die Hand, um den einzelnen, bisher unbeachteten oder miskannten Thatsachen unerwartete Bedeutung zu verleihen; aber es bringt zugleich auch verborgene Gesetze ans Licht, indem das bisher Vereinzelte in einer umfassenden gesetzlichen Analogie erscheint. An der Gültigkeit unsers Verfahrens im Ganzen ist daher wol nicht zu zweifeln; die Folgerichtigkeit des Einzelnen dagegen bleibt der Prüfung überlassen. *)

146. Wenn man der Frage über die Beschaffenheit unserer künftigen Zustände überhaupt eine wissenschaftliche Seite hofft abgewinnen zu können, so bedarf es vor allen Dingen genau der Grenzen bewusst zu bleiben, innerhalb deren eine Einsicht davon für uns möglich ist. Oft genug jedoch ist diese Regel misachtet worden.

Zu allen Zeiten hat der religiöse Volksglaube nicht nur, sondern auch die eigentliche Glaubenswissenschaft es versucht, von gewissen Voraussetzungen und Glaubensprämissen aus die künftige Welt sich bestimmter auszumalen, in deren Betreff wir der Kürze halber nur an die Probleme erinnern, welche schon die ältesten Theologen über die Beschaffenheit des spirituellen Auferstehungsleibes aufwarfen und die von Strauss zusammengestellt und genügend beleuchtet worden sind. **) Aber auch die Speculation hat sich, mehr vielleicht als nöthig oder wohlgethan, an diesen Versuchen mitbetheiligt; wobei auch sie mancher Unbehutsamkeit geständig sein muss. Sie ist dadurch in Gefahr gerathen, auch demjenigen in diesem Forschungsgebiete, was auf einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch hat, eben weil ihm das Gesetz der Analogie nicht fehlt, den gleichen Schein der Willkürlichkeit aufzudrücken, welcher dem Uebrigen anhaftet.

*) Ueber diesen wichtigen methodologischen Punkt bitten wir zu vergleichen, was wir „Zur Seelenfrage" (§. 71—73) über die Beweiskraft „analogischer Reihen" weiter ausgeführt haben.

**) Strauss, „Der christliche Glaube", II, 649 fg.

Ein bestimmtes, gleichsam vorwegnehmendes Beschreiben und Ausmalen künftiger Zustände ist darum unmöglich, ja widersinnig, weil alle Vergleichungspunkte, mit denen wir jenes Gemälde auszustatten gedächten, deutlich und unwidersprechlich der im gegenwärtigen Leben uns aufgeprägten sinnlichen Bewusstseinsform entlehnt sind, die ja im Tode gerade von uns genommen wird, die daher mit etwa künftigen Perceptionsweisen nichts gemein haben kann.

147. Wir können unsern künftigen Zustand somit zunächst nur durch einen negativen Begriff bezeichnen, als den einer vollständigen Entsinnlichung.

In dieser Negation liegt jedoch, richtig erwogen, so viel Veranlassung, ein positiveres Ergebniss daraus zu entwickeln, dass es wohl der Mühe verlohnt, genauer zuzusehen, was denn eigentlich dem sinnlichen Dasein und Bewusstsein als solchem angehört, was dagegen in ihm selber als von nicht sinnlicher, damit auch von nicht vergänglicher Beschaffenheit bezeichnet werden muss.

Schon für die allgemeine Anthropologie ist diese Frage von höchstem Interesse; aber nicht minder auch für die gegenwärtige Untersuchung, da der Schluss erlaubt, ja geboten ist, dasjenige, was sich als Uebersinnliches in unserer Empfindungswelt erweist, nunmehr auch für das Ausdauernde und Feuerbeständige bei jener Entsinnlichung zu halten, daher auch als gemeinsamen Bestand dem gegenwärtigen wie dem künftigen Leben zuzurechnen.

So sehr wir bei dieser Frage manches voraussetzen müssen, was dem folgenden Theile, der „Psychologie“, vollständig zu begründen obliegt, so lässt sich doch schon nach den bisherigen Prämissen sehr bestimmt angeben, was die „Sinnlichkeit“ eigentlich sei, wie sie entstehe und in welche Grenzen ihr Inhalt eingeschlossen bleibe. Da ist nun von dem Hauptsatze auszugehen, dass Sinnlichkeit als

solche auf den Empfindungsinhalt unserer Sinne einzuschränken sei. Dieser Empfindungsinhalt ist jedoch anerkannterweise ein blos subjectiver Bestandtheil unsers „Erdgesichts", ja dies Erdgesicht selbst, weil er lediglich Product ist der Gegenwirkung unserer Sinnesorgane und unsers Bewusstseins auf die von aussen kommende Erregung. Er ist daher das specifisch Irdische und damit Vergängliche. Gleicherweise das an ihn sich anschliessende („sinnliche") Gefühl und der darauf gerichtete („sinnliche") Trieb.

Nicht aber gehören zur Sinnlichkeit und zu ihrem vergänglichen Inhalte die allgemeinen Seinsbedingungen alles Realen, „Raum" und „Zeit", obwol der Empfindungsinhalt als das Erfüllende vom Bewusstsein in sie eingetragen werden muss. Beide sind das jenem Inhalte (nicht zwar zeitlich, wohl aber bedingend) Vorausgehende, an sich selbst daher unsinnliche und bleibende Grundbestandtheile unsers Seins und Bewusstseins, nicht verschwindend mit dem Ablegen der „Sinnlichkeit", weil nicht entstehend aus ihr.

Gleicherweise sind die besondern Gesetze der Raumbegrenzung, zu deren Anerkenntniss die Geometrie erhebt, keineswegs von blos sinnlichem und vergänglichem Charakter; ihr Inhalt ist für unser Bewusstsein ein ebenso allgemeiner und nothwendiger, wie die Raum- und Zeitanschauung selbst. Wie dies alles daher zum unsinnlichen, bleibenden Bestande unsers Bewusstseins gehört, so macht es auch die bleibenden Bedingungen der Seins- und Wirkensweise unsers realen Seelenwesens aus. Wir dürfen aus diesen Gründen wol die Folgerung ableiten, dass wir auch künftig als räumlich und zeitlich wirkende Wesen uns fühlen werden: eine Folgerung, die allein schon geeignet ist, unsern Vortellungen vom künftigen Dasein jenen nebulistischen Charakter der Unverständlichkeit zu benehmen, mit welchem sie bisher fast durchaus behaftet waren.

148. Vielleicht aber noch weiter lässt sich dieser Parallelismus des Jetzt und des Künftig verfolgen, eben von jener Anerkenntniss aus (§. 147), dass die geometrischen Gesetze und Formen durchaus ursprüngliche und übersinnliche Grundbedingungen unsers Wesens wie unsers Bewusstseins seien.

Das Hauptergebniss alles Bisherigen ist: dass die Seele das von innen her Gestaltende, das Formprincip ihres „äussern" (Stoff-) Leibes sei. In dieser Rücksicht ist ihr eine zwar unbewusste, darum aber desto wirksamere, gestaltentwerfende Thätigkeit beizulegen, indem sie ein Raumschema ihres Leibes besitzt und wirksam erhält, in welchem alle Grössenverhältnisse seiner Theile genau vorgezeichnet sind, und in welches die „organischen Zellen", die den realen Grundbestand des Leibes ausmachen mögen, sich hineinbilden und so jenes Leibesschema auszufüllen im Stande sind. *) Dass übrigens ein solches schematisches Vermögen des Geistes nur in der gestaltenbildenden „Phantasie" seinen Real- und Erklärungsgrund finden könne, wird im Folgenden (§. 197—199) erwiesen werden und sei hier nur beiläufig erwähnt.

Solchergestalt können wir den äussern Leib — sowol nach seiner bleibenden Grundgestalt, wie nach seinem veränderlichen und allmählich ihm angebildeten (seelischen) Ausdruck — Geberde und nichts als Geberde des darin sich symbolisirenden Geistes nennen. Er ist die früheste und zugleich die allgemeinste Sprache des Innern, indem der Geist auch im weitern Lebensverlaufe den Leib immer entschiedener zum charakteristischen Gleichniss seiner ganzen Eigenthümlichkeit ausprägt. So das Verhältniss im gegenwärtigen Leben!

---

*) Wir bitten über diesen wichtigen Punkt unsere weitere, zum Theil Früheres berichtigende Ausführung in der „Seelenfrage" (§. 38—41) nicht unbeachtet zu lassen.

Nun ist unverkennbar, dass dieser das Innere versichtbarende Gestaltungstrieb und sein Gestaltungsvermögen nichts dem Geiste von aussen Angeliehenes, durch „Sinnlichkeit“ und Wechselverkehr mit der Aussenwelt erst Erworbenes sein könne, sondern das Innerlichste und Eigenste seiner selbst bleibe, da er ja unmittelbar aus der Quelle seiner Eigenthümlichkeit entspringt. So gehört er offenbar zu jenem apriorischen Grundbestande menschlichen Wesens, welcher seiner „Sinnlichkeit“ und seinem empirischen Bewusstsein bedingend vorangeht (§. 147). Es wäre daher völlig willkürlich zu behaupten — auch wird eine solche Behauptung durch nichts Factisches unterstützt —, dass der Tod, die „Entsinnlichung“, jenes plastische Vermögen uns rauben, ja nur etwas Wesentliches an ihm verändern könnte. Die einzige folgerichtige Analogie, welche hier zur Anwendung kommen kann, bestände in der Forderung, dass, gleichwie im gegenwärtigen Leben der Gestaltungstrieb der chemischen Stoffwelt als eines realen Verleiblichungsmittels bedarf, eben also auch künftig ein solcher Darstellungsstoff ihm sich darbieten müsse, nach dem teleologischen Verhältnisse aber, welches zwischen dem Höhern und Niedern in der gesammten Weltökonomie waltet, sicherlich auch sich darbieten werde. Von welcher Beschaffenheit jedoch solches neue Darstellungsmittel sein werde, dies auszuforschen ist uns versagt, weil es in einem fürjetzt uns unnahbaren Gebiete liegt.

Wenn indess schon im gegenwärtigen Dasein jener Organisationstrieb unsere Stimmung und unsern Charakter, unsere Affecte und Leidenschaften dem äussern Leibe in mannichfachstem Körperausdruck, in Physiognomie und Geberde unaufhörlich und unwillkürlich einbildet: warum — so müssten wir fragen — sollte dies in leiblicher Erscheinung Abbilden unsers Innern künftig uns entzogen sein, da wir doch keine der wesentlichen innern Bedingungen dazu durch den Tod uns entzogen denken können, und die äussern Mittel

dafür wol auch sich finden werden, der künftigen Daseinsstufe gemäss? Unsere factische Unkenntniss der letztern enthält, wie gezeigt worden, keinen Beweisgrund gegen solche Annahme. Unentbehrlich ist dieselbe jedoch insofern, als nur unter ihrer Voraussetzung unsere Fortdauer, und zwar in der Form der Persönlichkeit und des Bewusstseins, auf begriffsmässige Art gesichert erscheint, welche ohne Verleiblichung gar nicht gedacht werden kann. Nur dadurch ist der hier so entscheidende Begriff der Stetigkeit zwischen dem Diesseits und Jenseits gerettet und der Gedanke der Fortdauer an völlig begreifliche Analogien geknüpft.

Dagegen darf man vielleicht es wagen, in anderer Rücksicht einen Schritt weiter zu gehen, ohne befürchten zu müssen, in Willkürlichkeiten zu gerathen.

Unser nächster künftiger Zustand (denn nur um diesen kann es sich handeln, während nichts verhindert, dass auch hier noch Stufen und Steigerungen möglich sind, bis wohin keine Analogie mehr reicht); unser nächster Zustand, wiewol in stetigem Zusammenhange mit dem gegenwärtigen und als dessen Folge zu denken, kann eben damit nicht blos in Wiederholung desselben bestehen, nur etwa unter veränderten äussern Bedingungen. Er muss eine Steigerung, eine (vielleicht nach entgegengesetzten Richtungen hin entschiedenere) Ausprägung unsers im gegenwärtigen Leben angebildeten geistigen Charakters enthalten. Dies fordert entschieden der Begriff der „Entsinnlichung", welche wir im Tode erfahren. Die unmittelbare Wirkung des Todes kann nur die sein, ein Darstellungsmittel uns zu entziehen, das wesentlich uns fremd war, welches uns an niedere Seinsbedingungen band. (Dass davon auch unsere sinnliche Bewusstseinsform die deutlichsten Spuren an sich trage, dies wird sich später ergeben.)

So dürfen wir schon hier — vom blos anthropologischen Standpunkte, ohne die tiefer reichenden ethisch-religiösen Gesichtspunkte hineinzuziehen — die Behauptung

wagen, dass der künftige Zustand zunächst den Gegensatz unsers gegenwärtigen bilden werde, — Zurückziehung ins Innere, tiefere Substantiirung und Vergeistigung des Persönlichen in uns, durch ein tieferes, durchdringenderes Gesammtgefühl desselben. Unsere während des Sinnenlebens verborgene, vielleicht uns selber im klarsten und tiefsten Selbstgefühle noch nicht zum Bewusstsein gelangte Innerlichkeit muss hier, im Jenseits, hemmungslos sich offenbaren in jener unwillkürlichen Gesammtgeberde, welche nunmehr der eigentliche Leibesabdruck unserer geistigen Grundgestalt geworden ist. Wenn daher im Sinnenleben der innere Zustand der Seele, um ihrer Entäusserung willen an ein ursprünglich ihr Fremdartiges, überwiegend der Effect und Widerschein dieses Aeusserlichen ist, so wird nunmehr umgekehrt im jenseitigen Leben das Aeussere rein und durchaus Effect und Widerschein unsers Innern sein. Darum lässt es sich zugleich als Ergänzung des gegenwärtigen Daseins fassen; der turba des Sinnenlebens entrückt, ist es Erlöstsein und innerer Friede für den im Geiste Gewurzelten, Oede und inhaltsloser Mangel für den, welchem der Geistestrieb diesseits lediglich auf Sinnliches gerichtet blieb.

149. Diese Hypothese, — die einzige, wie man sieht, welche völlig rationell dem Thatbestande dessen entspricht, was im Tode uns verbleibt und was durch ihn uns entzogen wird, die also zugleich auf wissenschaftliche Berechtigung Anspruch machen darf; — sie wird fürwahr dadurch nicht schwächer oder unwahrscheinlicher, dass sie allein zugleich an dasjenige sich anschliesst, was der allgemeine Glaube aller Jahrhunderte und Völker vom Zustande der Abgeschiedenen zu berichten weiss. Alle stimmen bekanntlich in der Grundvorstellung überein, dass wie bedürftig und unbefriedigt auch der Zustand der Abgeschiedenen gedacht werde, dennoch ihre Persönlichkeit, ihr geistiger Charakter erhalten bleibe, ja dass eben dieser in einer

erkennbar charakteristischen Gestalt sich kundbar machen könne. Wir sind nicht die ersten, welche auf die Bedeutung dieses universellen Glaubens aufmerksam machen, von welchem nur die Frage bleibt, wie er sich theils psychologisch erklären, theils wissenschaftlich verwerthen lasse. Von beidem wird im Folgenden die Rede sein. Wir werden zeigen, dass hier nirgends von eigentlicher Sinnenperception oder Wahrnehmung die Rede sein kann; dass der „Geisterseher", eben um dies sein zu können, in einem dem künftigen Dasein analogern Zustande sich befinden, theilweise entleibt, in irgend einem Grade ekstatisch oder „hellsehend" sein müsse. Gelänge es uns nun, womit wir im nächsten Kapitel uns beschäftigen werden, die innere Natur und die Gesetze der Ekstase zu erforschen, so liesse sich auch über den Werth und objectiven Gehalt des in jenen Gesichten Kundgewordenen ein festes wissenschaftliches Urtheil fällen, und so wäre zu hoffen, nach einer Region hin, welche dem Menschen allezeit als die wichtigste erscheinen musste, das Licht vorurtheilsloser Forschung zu verbreiten.

Es gibt durchaus keinen objectiven Grund, den Inhalt jener Berichte für an sich unmöglich zu erklären und in das bekannte kritiklose Geschrei über Wahn, Aberglauben, Selbstbetrug einzustimmen, mit welchem der gemeine Haufe der Aufgeklärten dergleichen aufnimmt. Solche Dinge sind zu allen Zeiten geglaubt worden, ja sie machen sich gerade jetzt, trotz jener Befehdung, mit erneuertem Nachdruck geltend. Alles jedoch, was sich als Thatsache ankündigt, hat die Wissenschaft unbefangen anzuerkennen und nach seinem wahren Bestande zu prüfen; und wir selber werden im Folgenden (§. 150 Note) ein Kriterium zu solcher Prüfung anzugeben versuchen. Auch dieser nur mit Unrecht und durch ein falsches Vorurtheil für verfänglich gehaltene Gegenstand ist daher völlig würdig, Object anthropologischer Erforschung zu werden; und bedürfte es

dafür der Autoritäten, so bieten die Namen der ersten Denker sich dar. Was Kant's Ansicht darüber war, haben wir gesehen; wie Lessing darüber dachte, ist bekannt.*)

---

*) In einer bei dieser Veranlassung öfters schon angeführten Stelle seiner „Dramaturgie“ (Werke, Berlin 1827, XXV, 85) drückt sich Lessing zwar nur gelegentlich, aber auch hier mit der eines echten Naturforschers würdigen Unbefangenheit darüber also aus: „Wir glauben keine Geister mehr? Wer sagt das, oder vielmehr, was heisst das? Heisst es so viel: Wir sind endlich mit unsern Einsichten so weit gekommen, dass wir die Unmöglichkeit davon erweisen können; gewisse unumstössliche Wahrheiten, die mit dem Glauben an Geister im Widerspruch stehen, sind so allgemein bekannt geworden, sind auch dem gemeinsten Manne immer und beständig so gegenwärtig, dass ihm alles, was damit streitet, nothwendig als lächerlich und abgeschmackt vorkommen muss? Das kann es nicht heissen. Wir glauben keine Geister, kann also nur so viel heissen: In dieser Sache, über die sich fast ebenso viel dafür als dawider sagen lässt, die nicht entschieden ist und nicht entschieden werden kann, hat die gegenwärtig herrschende Art zu denken den Gründen dawider das Uebergewicht gegeben. Einige wenige haben diese Art zu denken, und viele wollen sie zu haben scheinen; diese machen das Geschrei und geben den Ton, der grosse Haufe schweigt und verhält sich gleichgültig und denkt bald so, bald anders.“ — „Der Same, sie zu glauben, liegt in uns allen und in denen am häufigsten, für welche der dramatische Dichter arbeitet“ u. s. w. Noch tiefer geht Kant auf die Sache selbst ein in der schon oben angeführten Abhandlung: „Träume eines Geistersehers.“ Es ist das Tiefste, Richtigste und Erschöpfendste, was bisher über diesen vielverhandelten Gegenstand gesagt worden ist. „Die Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so grosses Hinderniss angesehen werden, dass es alle Möglichkeit aufhöbe, sich der Einflüsse der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewusst zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewusstsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der gesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wol nicht der geistige Begriff selber, doch aber sein Symbol sind. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass geistige Empfindungen in das Bewusstsein übergehen könnten, wenn sie Phantasien erregen, die mit ihnen verwandt sind.“ — — „Diese Art der Erscheinungen kann gleichwol nichts Gemeines und Gewöhnliches sein, sondern sich nur bei Personen ereignen, deren Organe eine ungewöhnlich grosse Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantasie, dem innern Zustande der Seele gemäss, durch harmonische Bewegung mehr zu verstärken, als gewöhnlicherweise bei gesunden Menschen geschieht und auch geschehen soll. Solche seltsame Personen würden in gewissen Augenblicken mit der Apparenz man-

Ja gerade jetzt wäre nichts zeitgemässer, wo der bisherige starre und durch nichts begründete Unglaube der Aufgeklärten an eine Geisterwelt ins eigene Widerspiel sich verwandelt hat und gerade ein Theil der Gebildeten dem abenteuerlichsten und zugleich geistlosesten Geisterglauben sich zuwenden zu wollen scheint, denselben zum Gegenstande objectiver naturwissenschaftlicher Untersuchung zu machen, oder wie Fr. Fischer in seinem Werke über den „Somnambulismus“ *) sehr gut sich ausdrückte: „den keineswegs abgeurtheilten Process des Geisterglaubens wieder aufzunehmen“.

So ist zunächst die subjective Wahrhaftigkeit solcher Erzählungen kaum zu bezweifeln, schon darum nicht, weil der natürliche Glaube aller Völker und aller Zeiten dafür Zeugniss ablegt. Etwas vollkommen Trügerisches oder Nichtiges kann nicht so anhaltend und in seinem wesentlichen Grundcharakter, ja sogar in seinen scheinbaren Nebenzügen so übereinstimmend geglaubt werden; dennoch kann das Wahre daran langehin eine falsche Deutung behalten haben, und der Schluss von der scheinbaren Apparenz der Geister auf die objective Beschaffenheit derselben muss als ein durchaus trügerischer, als blosser Aberglaube gelten. —

---

cher Gegenstände als ausser ihnen angefochten sein, welche sie für eine Gegenwart geistiger Naturen halten, die auf ihre körperlichen Sinne wirken; — sodass die Ursache davon ein wahrhaft geistiger Einfluss ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewusstsein offenbart.“ — — „Abgeschiedene Geister können zwar niemals unsern äussern Sinnen gegenwärtig sein, aber wohl auf den Geist des Menschen wirken, mit dem sie zu einer grossen Republik gehören, sodass die Vorstellungen, welche sie in ihm erwecken, sich nach dem Gesetz seiner Phantasie in verwandte Bilder kleiden und die Apparenz der ihnen gemässen Gegenstände als ausser ihm erregen. Diese Täuschung kann einen jeden Sinn betreffen; und so sehr dieselbe auch mit Hirngespinsten untermengt wäre, so dürfte man sich dieses doch nicht abhalten lassen, hierunter geistige Einflüsse zu vermuthen“ (Kant, a. a. O., S. 60—63).

*) I, 203.

Noch weniger gibt es, wie gesagt, allgemeine theoretische Gründe, nach welchen ein Widerspruch in jener Annahme enthalten wäre. Ganz im Gegentheil muss das unbefangene Urtheil dahin sich aussprechen, dass — eine Fortdauer der Seelen überhaupt vorausgesetzt, deren innere Gewissheit im Zusammenhange der hier gewonnenen Weltansicht kaum mehr beanstandet zu werden vermöchte — nichts natürlicher erscheine als die Möglichkeit fortdauernder Gemeinschaft zwischen den sinnlich Lebenden und den Abgeschiedenen, die ja Einem Geistergeschlechte und tiefer erwogen auch einer und derselben Welt angehören. Nur dessen wird die besonnene Wissenschaft immerdar sich weigern, ja sie wird darin eine entschiedene Absurdität erkennen, diese Gemeinschaft in der gewöhnlichen Weise sinnlicher Vermittelung zu denken, einen entleibten Geist wirklich „gesehen", „gehört" (ja „gerochen") werden zu lassen*), weil dazu alle Bedingungen nicht nur fehlen, sondern weil das Gegentheil dieser Bedingungen eingetreten ist. Soll überhaupt ein Verkehr solcher Art möglich sein, so ist ein jeder Gedanke an eigentliche Sinnenvermittelung dabei auszuschliessen. Er kann nur als innerer, jenseits aller Sinnenfunctionen fallender Bewusstseinsvorgang, als „Hellsehen", und bestimmter, unter den verschiedenen Formen desselben, als Wachtraum betrachtet werden, dessen Bildern die gemeine sinnliche Realität beizulegen keinem einfallen wird,

---

*) Man erinnere sich in letzterer Beziehung der Erzählungen in J. Kerner's „Seherin von Prevorst" und in seinem „Magikon", sowie einer im Jahre 1853 aus Regensburg berichteten Geistererscheinung, welche Dr. Gerster alles Ernstes mittheilt (in seiner Schrift: „Das Universum und dessen Geheimnisse", Leipzig 1854). Wenn irgend etwas auch den Starkgläubigsten davon überzeugen kann, dass bei jenen Apparenzen subjective Erregungen, Sinnenhallucinationen mit Einem Worte, im Spiele sind, so ist es die Empfindung von „Modergerüchen", welche die Erscheinung besonders unseliger Geister begleiten soll. Welche Unmöglichkeiten wären zu überspringen, um dergleichen Empfindungen objective Realität beilegen zu können!

ohne dass der in ihnen dargebotene Inhalt im geringsten darum als ein blos subjectives, willkürliches Gemächt der „Phantasie“ anzusehen wäre; — denn was Phantasie eigentlich sei, weiss unsere Psychologie zur Stunde noch am allerwenigsten.

150. Es kann dieses Orts nicht sein, die Untersuchung über diese Bewusstseinszustände hier zu erschöpfen, welche dem folgenden psychologischen Theile, der Betrachtung der bewussten Geistesentwickelung, angehört. Hier genügt es, überhaupt nur das Gebiet zu bezeichnen, in welches auch jene wichtigen Erscheinungen einzureihen sind, und die Analogie festzustellen, nach der sie beurtheilt werden müssen. Es ist das grosse, noch unausgemessene Gebiet des Gewahrens und Wirkens ohne sinnlich-leibliche Vermittelung, dessen allgemeine Bedingungen und Gründe bisher noch durchaus unerforscht geblieben sind. Weil jedoch dasselbe den gewöhnlichen, leiblich vermittelten Sinnenempfindungen entgegengesetzt ist, deren Objecten wir unmittelbare Realität beizulegen gewohnt sind — wiewol wir von ihrem Ansich durch blosse Empfindung nicht das Geringste erfahren, also in dieser Beziehung dem Empfindungsinhalte, als solchem, die Realität vielmehr abgesprochen werden muss: so pflegen wir unüberlegter- und unkritischerweise jene Formen des Hellsehens, die Vision oder den Wachtraum, für realitätslos zu halten und für „blosse Einbildungen“ zu erklären, während nur der Schluss gültig wäre, in ihnen eine andere, gleichfalls bestimmten Gesetzen unterliegende Bewusstseinsform anzuerkennen, in welcher das Reale auf anders vermittelte (vielleicht sogar wahrhaftere und tiefer dringende) Weise ergriffen werden kann.

Und hier ist es Zeit, an dasjenige zu erinnern, was wir früher schon über die seherische Urkraft des Geistes sagten, für welche der im Sinnenleben unüberwindliche Gegensatz von Anschauen und Denken, von isolirendem und von

vermittelndem Auffassen als Eins gesetzt ist. Erst in jenen freilich ausnahmsweisen und meist nur verkümmert hervortretenden Zuständen würde sie ihrer angestammten Ursprünglichkeit näher kommen, nach unverkennbarer Analogie mit dem, was man künstlerische Phantasie zu nennen gewohnt ist, welche indess gleichfalls oberflächlich genug für eine blos subjective und willkürliche Thätigkeit gehalten wird. Indem nämlich jenes seherische Vermögen den wahren Realbegriff des Gegenstandes erkennt, nicht aber in der Weise abstract logischen Denkens, sondern in anschaulichem Bilde ihn ergreift; wie anders kann dies geschehen als recht eigentlich nur durch Phantasiethätigkeit und in völlig analoger Art, wie auch vom bildenden Künstler behauptet wird, erst dann den Charakter seines Gegenstandes „getroffen" zu haben, wenn er nicht zufolge mechanischen Abcopirens desselben, sondern durch einen Act combinirender Phantasie aus dem Zufälligen und äusserlich Leiblichen der erblickten Gestalt ihr wahrhaftes Wesen herauserkennt und in getreuem, aber doch selbständig erzeugtem Nachbilde darstellt. Hier ist also die Phantasie gerade das wahrheitschauende Vermögen des Künstlers, die Wurzel einer „intuitiven" (Anschauung und Denken als Eins setzenden) Erkenntniss, in welcher man ein nur verdunkeltes oder auch nur unvollkommen entwickeltes Hellsehen anerkennen muss.

Wir sind daher auch zu dem Schlusse berechtigt, dass umgekehrt in dem vielbestrittenen Hellsehen dasselbe Vermögen, nur in intensiverer Weise hervortritt, welches wir als den eigentlichen Grund aller künstlerischen Thätigkeit denken müssen, die gleichfalls keinem Individuum ganz entzogen ist, mag sie auch in schwächster Productivität, in der Gestaltung eines gewöhnlichen Traums, sich kund geben. Und so dürfen wir die weitere Behauptung daran anreihen, dass ein gebundenes Hellsehen in uns allen liege — gebunden eben durch die Bedingungen der ge-

wöhnlichen, leiblich-sinnlichen Perception —, welches in dem Grade und in der bestimmten Stufenfolge frei wird, als jene Bedingungen vorübergehend oder bleibend in uns suspendirt werden. Dass eine solche Suspension an sich aber möglich sei, dass überhaupt die Verbindung der Seele mit ihrem äussern Leibe eine lockere und mannichfach verschiebbare sein müsse, dies ist so sehr das Gesammtergebniss aller unserer bisherigen Nachweisungen, dass von hier aus diese Ansicht nur als eine natürliche erscheinen kann.

Somit ist nun auch dem Hellsehen ein fester Anknüpfungspunkt und eine umfassende Analogie abgewonnen, welches bisher freilich der wissenschaftlichen Physiologie nur als eine schlechthin widerstrebende, incommensurable Erscheinung sich darbieten konnte. Dennoch wollte es der Wissenschaft nicht länger geziemen, sie für blossen Betrug oder für Selbsttäuschung zu erklären; und mit dem gewohnten Ignoriren war es auch nicht mehr gethan. Denn es existiren bereits zu viele, neuerdings sogar gerichtlich beglaubigte Thatsachen, die an der Objectivität eines solchen Schauens nicht mehr zweifeln lassen, so gewiss sonst unbekannte oder verborgene Ereignisse erweislich durch Hellsehende ans Licht gezogen worden sind.*) Immer jedoch

*) Bei Haddock („Somnolismus und Psycheismus, bearbeitet von Dr. C. L. Merkel“, Leipzig 1852, S. 133—147) finden sich mehrere solche gerichtlich bestätigte und durch ihren sonstigen Zusammenhang vollkommen beglaubigte Thatsachen. Ueberhaupt müssen wir dies Werk als eins der wichtigsten für dies ganze Gebiet von Erscheinungen erklären, eben wegen seines objectiven, nüchtern berichtenden Charakters. Können wir auch aus vielen Gründen die physiologisch-psychologische Theorie des englischen Verfassers zur Erklärung der Thatsachen nicht für erschöpfend, selbst nicht für richtig halten, so zeigt er sich doch — was hierin gerade die Hauptsache — als einen genau prüfenden und vorurtheilslosen Beobachter, welcher vor allen Dingen die subjectiven Empfindungen und oft traumhaften Vorstellungen seiner Seherin von dem objectiven Gehalte derselben sehr genau zu unterscheiden weiss, was andere Beobachter, besonders deutsche, nicht immer über sich gewinnen konnten. Ueberhaupt fehlt

macht es einen beschämenden, ja abstossenden Eindruck, wenn eine Wissenschaft um ihres Unvermögens willen, ge-

---

uns noch durchaus eine kritisch gesichtete Sammlung von Thatsachen dieser Art, auch in Bezug auf die sogenannten Geistererscheinungen, trotz der ausserordentlich zahlreichen Schriften, welche einen rohen anekdotischen Stoff darüber zusammenhäufen. Der Grund jenes Mangels liegt nahe genug. Theils ist es die innere Schwierigkeit der Beobachtung selbst, indem der Seher nicht nur Object derselben, sondern auch Subject sein, den in ihm selbst unwillkürlich sich ereignenden Hergang zugleich mit Freiheit und Klarheit beurtheilen muss; weshalb nicht jeder, dem ein solches Ereigniss begegnet ist, sofort als gültiger Zeuge für dessen Objectivität zugelassen werden kann. Theils bleibt es aus dem eben angegebenen Grunde sehr schwierig, überhaupt, wie in jedem einzelnen Falle, die Grenze gerechter Kritik innezuhalten und weder einem nicht begründeten Zweifel noch einem allzu nachgiebigen Glauben sich zu überlassen. Am hinderlichsten sind endlich dabei die eingeübten Vorurtheile, welche man zu jenen Untersuchungen mit dazubringt, die Vorliebe für gewisse Theorien, die Abneigung gegen andere, seien es Wissenschafts- oder Glaubenssätze. Wer sich davon nicht frei zu machen versteht, enthält sich besser ganz über diese Gegenstände mitzusprechen. Indess lässt sich unsers Erachtens auch darüber ein völlig objectiver Massstab der Beurtheilung festsetzen; es ist der, von welcher Seite her die ungezwungenste, einfachste, natürlichste Erklärung für das Thatsächliche sich darbietet, was als nächster Erklärungsgrund sich empfiehlt, der ohne weitere Hülfshypothesen und künstliche Nebenannahmen eine Reihe verwickelter Erscheinungen wirklich begreiflich macht und mit Einem Schlage erklärt, wenn auch die dadurch nöthig gewordene Annahme noch keineswegs für sich selbst erklärbar sein sollte. Sie tritt dann, wenigstens vorläufig, in die Reihe der Thatsachen, für welche nunmehr in den bisher näher bekannten Gebieten eine erklärende Analogie gesucht werden muss. So verhält es sich mit der noch immer streitigen Objectivität des Hellsehens und der Geistereinflüsse. Liegen vollständig erwiesene Thatsachen vor, aus denen sich eine Kunde verborgener Thatsachen durch Hellsehen ergibt (wie dies in den von Haddock berichteten Fällen wirklich stattfindet), so müssen wir die Möglichkeit eines objectiven Hellsehens für erwiesen erachten, ohne es darum schon an sich selbst erklärt zu haben. Finden sich Fälle, wo durch behauptete Geistermittheilung Thatsachen von den Sehern angegeben werden, die sie selbst und keiner unter den Lebenden mehr wissen konnte und die sich dennoch bei nachheriger Untersuchung bestätigen, so sind wir gezwungen, trotz alles Sträubens bisheriger Theorie, hier einen objectiven Geistereinfluss anzunehmen, weil darin die einzige Möglichkeit liegt, die Thatsache jener Kundwerdung zu erklären, woraus aber ebenso wenig wie im vorhergehenden Falle folgt, dass die Art und Weise dieses Einflusses erklärt sei oder dass man eine eigentliche „Geistererscheinung" im gemeinen Sinne annehmen dürfe, gegen deren Zulassung

wisse Thatsachen zu erklären, sie lieber aus der Welt der Existenzen verdrängen möchte!

---

wol jede besonnene Kritik gewaffnet bleiben wird. Genug, wenn nur die in dem Reichthum ihrer wissenschaftlichen Folgen noch gar nicht zu übersehende Thatsache eines solchen wirksamen Wechselverkehrs zwischen den beiden Welten überhaupt feststeht und wenn sie zugleich Bürgerrecht für die Psychologie erhalten hat. Dieser Zeitpunkt ist indess wirklich gekommen; es gibt mehr als eine Thatsache der zuletzt bezeichneten Art, und es würden noch weit mehrere sich finden lassen, wenn eine falsche Voreingenommenheit gegen sie ihnen nicht verwehrte, sich geltend zu machen und zu ihrem Rechte zu gelangen. Factisches zu geben ist nirgends der Zweck dieses Werkes, sondern nur auf erprobte Facticität Schlüsse zu gründen; in Betreff des erstern müssen wir uns daher auf andere berufen und bitten unsere Leser, ausser dem, was z. B. Haddock's Werk auch über diesen Gegenstand Thatsächliches gibt, besonders die Schrift von Gerber: „Das Nachtgebiet der Natur im Verhältniss zur Wissenschaft, zur Aufklärung und zum Christenthume" (zweite Aufl., 1844), vergleichen und durchdenken zu wollen. Ihr Hauptwerth beruht in der Kritik der gewöhnlichen Erklärungen vom Hellsehen und vom Geisterglauben, welche ihn auf Einbildung, magnetischen Traum, kurz, auf blos subjective Quellen zurückführen. Das Gewaltsame und völlig Unzureichende dieser Erklärungsweise wird nun in jenem Werke so schlagend dargethan, dass, wenn es einen andern Gegenstand beträfe, welchen das Vorurtheil nicht schon längst geächtet hätte, jedermann dem Verfasser den Sieg hätte zuerkennen müssen. Wir selber sind übrigens nicht im geringsten gemeint, all das Wüste, Abgeschmackte und Widersinnige, welches in jenen Erzählungen vorkommt, für wahr, d. h. für ein Objectives zu halten. Es versteht sich von selbst, dass in jedem solchen Vorgang, mit dessen nähern Gesetzen und Bedingungen wir bis jetzt noch gänzlich unbekannt sind, subjective Beimischungen vorkommen müssen, verschieden ohne Zweifel nach dem Grade innerer Receptivität bei dem Seher. Deswegen ist eben ein objectives Kriterium aufzusuchen, welches nur im Inhalte des Mitgetheilten liegen kann, der, wenn er auf keinem andern Wege als dem eines solchen ausserordentlichen Einflusses zur Kenntniss eines Lebenden gelangen kann, auf diesem Wege wirklich dahin gelangt sein muss. Das weitere Befremdliche dabei muss man als ein zur Zeit noch Unerklärtes auf sich beruhen lassen, indem der echte Sinn der Naturforschung es fordert, in einem noch unbekannten Gebiete nicht im voraus die Bedingungen des Geschehens angeben zu wollen. Zu einer solchen Enthaltsamkeit vermag aber das Vorurtheil der platten Empiriker sich nicht zu bequemen, weil sie sich sträuben, über die Grenze des täglich Gewohnten hinaus eine neue Reihe von Thatsachen anzuerkennen, welche nicht sowol im Widerspruch stehen mit jenem Gebiete, als ihm nur nicht sofort sich anschliessen. Welch ein schwer zu beseitigendes Hinderniss dies in allen Gebieten der Forschung sei, weiss jeder, der mit der Geschichte der Wissenschaften vertraut ist; und als

151. Jenem Begriffe von der mit dem Hellsehen innig verwandten Natur der Phantasie tritt nun ein anderer, ergänzender zur Seite. Wir werden im folgenden (dritten) Buche durch eine Reihe analoger Thatsachen wahrscheinlich zu machen suchen, dass jene innere Gestaltungskraft der Seele oder der „innere Leib", welcher schon während des gegenwärtigen Lebens unserer äussern Leiblichkeit einwohnt und das eigentlich Formende, Individualisirende wie Vergeistigende, des letztern ist, in nächster Verwandtschaft stehe mit jener künstlerischen Phantasiethätigkeit, nur dass diese bei dem Künstler halbbewusst wirkt, während sie dort völlig bewusstlos bleibt, wenigstens in den gewöhnlichen Zuständen unsers Lebens, welche wir die gesunden, normalen zu nennen pflegen. Müssen wir hiernach die Gegenwart einer objectiven, leibgestaltenden Phantasie als das innerlich Organisirende unsers Leibes annehmen, so ist dies gerade, wie wir zeigten, was im Tode uns verbleibt, gleichwie es während des Lebens die verborgen leitende „Vorsehung" unsers äussern Leibes war. Und so würde in dem Zusammenhange dieser Analogien der Gedanke sich von neuem bestätigen, dass wir auch nach dem Tode von einem leiblichen Abbilde unserer geistigen Individualität begleitet sein könnten, welches durch jenes plastische Phantasievermögen ebenso unwillkürlich ausgestaltet wird, wie es dies während unsers ganzen Lebens gethan hat, wo es dem äussern Stoffleibe, vom ersten Momente der Empfängniss an bis zum Augenblicke des Todes, alle seelisch-geistigen Eigenthümlichkeiten einbildete, nicht blos im unwillkürlichen Ausdruck der Physiognomie und Geberde, sondern auch in allen denjenigen Eigenschaften und Fertig-

---

jüngstes Beispiel davon kann die brutale Weise dienen, mit der die odisch-magnetischen Beobachtungen des Freiherrn von Reichenbach von manchen Naturforschern aufgenommen worden sind, welche, weil sie der Theorie desselben ihre Beistimmung versagen zu müssen glaubten, darum auch das Thatsächliche beiseite schoben.

keiten des Leibes, welche das Gepräge freier Bildung und geistiger Cultur ihm aufdrücken.

Muss nun die Anthropologie aus bereits entwickelten Gründen jedes bestimmtere Eingehen in diese künftigen Zustände ausdrücklich sich versagen: so drängt sich doch eine andere merkwürdige Parallele dabei ungesucht ihr auf. Jener „Entsinnlichung" und „Vergeistigung", wie wir den nachirdischen Zustand allein fassen konnten (§. 147, 148), muss offenbar auch eine entwickeltere, schrankenfreiere Perceptions- und Wirkungsweise entsprechen, als wie im gegenwärtigen Dasein die genau begrenzten sinnlichen Bedingungen sie zulassen. Wie nun, wenn auch dem gegenwärtigen Dasein eine solche relative Lockerung der sinnlichen Schranken wenigstens sporadisch nicht ganz fremd bliebe?

Man sieht, wir meinen damit die Wirkungen jenes schon öfters erwähnten Hellsehens, von welchem wir — um den Parallelismus uns noch näher zu rücken — im Folgenden wahrscheinlich zu machen suchen, dass es, wie es erweislich ohne den gewöhnlichen Sinnenapparat zu Stande kommt, sogar kaum noch zu den eigentlichen Hirnfunctionen gerechnet werden kann. Liesse diese Hypothese sich begründen, so wäre ein wirkliches Analogon zwischen beiden Zuständen hergestellt, und noch bedeutungsvoller müsste dann der Umstand erscheinen, dass wenigstens in den entwickeltsten Zuständen des Hellsehens in der That eine erweiterte Perceptions- und Wirkungsweise sich geltend macht: ihr Schauen und Wirken ist ein raumschrankenfreieres Sichversetzenkönnen in das Ferne und Fremde. (So ausdrücklich schildern die Somnambulen des höchsten Grades ihren hellsehenden Zustand. Schon der Wille des Sehers, die Aufmerksamkeit, welche er auf den Gegenstand richtet, reicht hin, um ihn denselben finden zu lassen; und er erkennt ihn, indem er ihn — so beschreibt er seine Empfindung — „wie mit dem eigenen Lichte bestrahlt". „Ich bin", sagte eine Somnambule, die von Paris nach Lyon

schaute, „wie inmitten eines unbegrenzten Horizontes, wo nichts meinen Blick beschränkt."*) Dies alles, überhaupt jenes sonst so befremdliche Aussichhinaussichversetzen, wird sogleich begreiflicher, sobald man diesen Zustand, wofür auch andere, weiter unten anzuführende Gründe sprechen, für eine theilweise Entleibung erkennt, bei welchem daher ihre „Sehe" nicht mehr der sinnlichen Empfindungsorgane bedarf.)

152. Auf den Grund aller dieser Thatsachen und Analogien liesse sich nunmehr, vielleicht mit einigem Grade von Wahrscheinlichkeit, folgende Hypothese über jenen wichtigen Gegenstand fassen. Was uns im Tode verbleibt, jener „innere Leib", jener „Gestaltungstrieb", wie wir bisher es nannten, — ist eben die objective, auch während unsers gegenwärtigen Daseins unablässig wirksame, leibgestaltende Phantasie. Wie dieselbe unter den gegenwärtigen

---

*) Man vgl. Passavant, „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen" (zweite Ausg., 1837, S. 93), wo er bezeugt, selbst eine Reihe von Jahren hindurch die Erscheinungen dieses raumfreien Hellsehens beobachtet zu haben. Weitere Beispiele und Aeusserungen Hellsehender darüber bei Kieser, „System des Tellurismus" (I, §. 96); H. Werner, „Die Schutzgeister, mit einer vergleichenden Uebersicht aller bisjetzt beobachteten Erscheinungen des Lebensmagnetismus" (1839, S. 99, 380—398); J. U. Wirth, „Theorie des Somnambulismus" (1836, S. 223 fg.). — Zum Beweise endlich, dass hier keine blos zufällige, durch Selbsttäuschung oder durch übertreibende Auslegung neuerer Magnetiseurs erzeugte Uebereinstimmung stattfindet, führen wir an, dass völlig auf gleiche Weise als ein mit Raumfreiheit in die Dinge sich versetzendes Schauen der Verfasser des gewöhnlich dem Neuplatoniker Jamblichos zugeschriebenen Werkes „Von den Geheimnissen der Aegypter" die Weissagung und das von den Göttern erregte Schauen beschreibt. (Das ganze dritte Buch dieses Werkes handelt von dieser Weissagung und den verschiedenen Arten und Ursachen derselben; es verdiente sehr einen mit Kritik geübten Auszug, als Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus.) Ebenso kannten Paracelsus, Bapt. van Helmont u. a. sehr genau jenes Vermögen des fernschauenden und fernwirkenden Sichversetzens und haben es als eine ihnen bekannte Thatsache ausführlich beschrieben, wobei das Hinzugemischte einer abergläubischen und unkritischen Theorie sehr leicht davon gesondert werden kann. Vgl. die Auszüge aus ihren Schriften bei Ennemoser, „Geschichte der Magie" (1844, S. 900—902, 910, 913).

Lebensbedingungen zu ihrer Versinnlichung an die chemische Stoffwelt gebunden ist — mit offenbar depotenzirender Wirkung für das Bewusstsein: — so würde sie im künftigen Dasein einer andern Perceptions- und Bewusstseinsform theilhaftig, die zufolge der aufgewiesenen Analogien am füglichsten mit den ekstatischen Zuständen sich vergleichen lässt, zu deren Entwickelung auch unser Sinnenbewusstsein unter gewissen, noch näher zu ermittelnden Umständen fähig zu sein scheint.

Wenn ferner ein Verkehr und eine Mittheilung aus jener Welt in die gegenwärtige stattfinden sollte — was für an sich möglich, ja sogar für wahrscheinlich gehalten werden muss, da beide Welten nirgends getrennt sind, sondern aufs eigentlichste ineinander sich befinden: — so ist diese Vermittelung dennoch in keiner Form sinnlicher Perception zu Stande zu bringen, noch haben die gewöhnlichen sinnlichen Bilder und Vorstellungen bei diesen Erscheinungen die geringste objective Bedeutung anzusprechen. Ueberhaupt ist dabei gar nicht mehr an eigentlich leibliche Vermittelung zu denken. Der „Geisterschauer" muss, um in diesen Zustand zu gerathen, selbst in irgend einem Grade dem sinnlichen Leben entrückt und in jene innere Stätte überwiegender Phantasiethätigkeit hineingezogen sein, d. h. das in jedem von uns liegende Vermögen des Hellsehens entwickelt haben, was zugleich eine Art von Vortod, eine Entbindung seines künftigen Zustandes ist. Während desselben aber scheint jener Verkehr sogleich und wie unwillkürlich einzutreten; hört jener Zustand auf oder wird er unterbrochen, so verschwinden diese Beziehungen ganz ebenso plötzlich wie ein Traum für den Erwachenden. Will jedoch ferner der Seher, in das gewöhnliche Bewusstsein zurückgekehrt, den Inhalt seines Gesichts für die Erinnerung festhalten, d. h. in den sinnlichen Bewusstseinsformen reproduciren, so muss nothwendig eine Alterirung jenes Inhalts eintreten: das geistige Gesicht wird

mit sinnlich-empirischen Raum- und Zeitvorstellungen vermischt, in sinnliche Bilder umgesetzt und kann sogar ebenso unwillkürlich gewissen eingewohnten Auffassungen des Volksglaubens oder selbst confessioneller Begriffe angepasst werden, sodass es ausnehmend schwierig, wenn nicht unmöglich bleibt, den reinen, objectiven Gehalt eines Gesichts von jenen trüben Beimischungen zu sondern und so als den Ertrag einer höhern Kunde dem Schatze menschlichen Wissens hinzuzufügen. Aus „Offenbarungen" solcher Art wird kaum jemals oder nur unter höchst seltenen, ausnahmsweisen Verhältnissen die Wissenschaft auf Erweiterung rechnen können; nicht darum, weil jene höhere Welt und eine Offenbarung aus derselben in die unserige überhaupt nicht stattfände; — im Gegentheil muss die gründlichere Wissenschaft anerkennen, dass alle Bedingungen einer solchen in jedem von uns vorhanden sind: — als vielmehr aus dem Grunde, weil sie, in die unmittelbare Bewusstseinsform und seine Sprache übersetzt, nothwendig in ihrem specifischen Charakter und objectiven Gehalte verdunkelt wird.

Aber gerade aus diesem Grunde muss die Erforschung jenes hellsehenden Vermögens in uns die grösste Wichtigkeit erhalten. Dies nämlich ist die Thatsache, welche von der einen Seite am entschiedensten die vermeintliche Unbedingtheit und Ausschliesslichkeit der gewöhnlichen, durch den äussern Sinnenapparat vermittelten Bewusstseinsformen negirt oder Lügen straft, indem sie aufs allereigentlichste von der Gegenwart einer „jenseitigen" Welt innerhalb unsers Bewusstseins Zeugniss gibt, während von der andern Seite doch diese Jenseitigkeit darin der Beobachtung zugänglich bleibt und den Horizont wissenschaftlicher Erforschung nicht übersteigt.

Wir dürfen daher hoffen, dass der Begriff, welcher diese Erscheinung erklärt, auch den tiefsten Aufschluss uns gewähren werde über die ewige (präexistentielle) Natur unsers Geistes und sein ursprüngliches Verhältniss zu

derjenigen Form des Bewusstseins, mit welcher wir unmittelbar ihn verflochten finden, die Form sinnlichen Anschauens und reflectirenden Denkens. Wir wenden uns zu dieser Untersuchung, als der wichtigsten Propädeutik einer gründlichen Psychologie, d. h. der Lehre von der Entwickelung des gewöhnlichen, sinnlich vermittelten Bewusstseins, welches an jenem seinen eigentlich stützenden Hintergrund besitzt.

Noch ist indess nach einer ganz andern Seite hin eine wichtige Betrachtung geltend zu machen. Wir haben auf den Grund übereinstimmender Analogien die Vermuthung gewagt (§. 148), dass unser unmittelbarer Zustand nach dem Tode, im Gegensatze zum gegenwärtigen, ein Zurückziehen ins Innere, ein Verharren in dem bloss „innern" Leibe sein werde. Wenn wir dies einerseits als vertieftere Vergeistigung denken dürfen, so scheint ihm doch andererseits die vollständige, dauernde und ausdrückliche Corporisation zu fehlen. Jener Leib als „Geberde", als charakteristisches Gegenbild nur innerer Zustände, ist ebenso gut auch keiner, ist relative Leiblosigkeit; das Ganze unterscheidet sich noch sehr wesentlich von einer vollständigen Wirksamkeit und charakteristisch ausgeprägten Vollexistenz des Geistes, die nur ein jenen gesteigerten Lebensverhältnissen entsprechender neuer Organismus ihm verleihen würde, zu welchem dennoch im gegenwärtigen Gesammtweltzustande keinerlei Anknüpfungspunkt oder Stoff vorhanden zu sein scheint; denn was dieser dem Geiste zu seiner Verleiblichung darzubieten vermag, hat sich eben im Sinnenleben gezeigt und darin erschöpft.

Eine ganz andere Frage bleibt es daher: ob nicht in einer noch fernern Zukunft dem Geiste eine völlige Wiederherstellung zu einem eigentlichen, höher organisirten Leibe beschieden sei; — was vernunftgemäss nur in Verbindung mit einer analogen Steigerung der Stoffwelt sich denken liesse. Hierüber weiss die Anthropologie nichts; sie

überlässt dies mit klarbewusster Selbstbescheidung den möglichen Aufschlüssen einer Offenbarung, welche allein im Stande wäre, das Dunkel der fernsten Zukunft und der definitiven menschlichen Bestimmung zu enthüllen. Die Anthropologie jedoch muss die allgemeine Möglichkeit solcher Offenbarung anerkennen, ja behaupten; denn sie findet Bewusstseinszustände, in welchen entschieden und erweislich ein höheres wie tieferes, die gewöhnlichen Grenzen sinnlich-leiblicher Erkenntniss überschreitendes Schauen den Geist durchleuchtet.

Nun aber muss jedem irgendwie Unbefangenen die tiefe Rationalität und innere Zusammenhangsmässigkeit jener Verheissung in die Augen fallen, welche eine heilige Lehre wirklich darbietet: dass uns künftig, aber nur im Zusammenhange „eines neuen Himmels und einer neuen Erde", auch ein „neuer Leib" zu Theil werden solle. Weit gefehlt, dass die „Naturwissenschaft" hier mit Fug und mit nachhaltiger Kraft Einsprache zu erheben vermöchte, muss sie darin vielmehr eine Ergänzung und Erweiterung ihrer eigenen Ergebnisse sehen. Was sie nämlich leistet und ihrerseits allein zu leisten vermag, sofern sie sich selber nur richtig verstehen will, ist die Nachweisung jener bewundernswürdigen Verkettung von Naturgesetzen und Naturwirkungen, die alle in engverbundener Harmonie miteinander stehen, aber eben dadurch als nur relativ, nicht absolut nothwendige, d. h. als auch anderssseinkönnende sich erweisen. Wenn ferner die Naturwissenschaft bereits zum Gedanken einer Geschichte des Universums sich erhoben hat, so ist das Resultat dabei der Begriff innerer Vervollkommnung, Steigerung der allgemeinen wie der besondern Naturverhältnisse gewesen. Dass nun aber die gegenwärtige Naturordnung die höchst vollkommenste, absolut definitive, keiner weitern Steigerung mehr fähige sei, erweist sie nicht und kann sie nicht erweisen; vielmehr wäre dies eine nach Analogie der bisherigen Entwickelung

des Universums durchaus unwahrscheinliche, höchst willkürliche Behauptung. Die Naturwissenschaft muss somit zum wenigsten dies zugestehen, dass jene Offenbarungsaufschlüsse durchaus naturgemäss und folgerichtig an ihre eigenen Resultate, sie erweiternd, sich anschliessen, und dass durch sie keines dieser Resultate verleugnet wird, wenn sie behaupten, dass noch einmal eine Steigerung der Gesammtzustände des Universums eintreten werde, welche man, in Verbindung mit andern Betrachtungen, auch als eine „Wiederherstellung" derselben fassen kann.

Fünftes Kapitel.

Das Hellsehen und die Ekstase.

153. Wie schon vorläufig sich ergab, bleibt im Hellsehen, so mannichfache Bewusstseinszustände es auch umfasst, dennoch ein gemeinsames, wenngleich zunächst negatives Merkmal nicht zu verkennen: es ist die bedeutungsvolle Thatsache, dass seine Perceptionen durch die Vermittelung der specifischen Sinnesnerven nicht gewonnen werden. Die Gesichts- und Gehörvorstellungen während desselben sind, was bisher fast durchaus unbeachtet geblieben, in keinem Sinne ein wirkliches Sehen oder Hören, indem sie nicht durch den Gesichts- oder Gehörnerven vermittelt sein können. Ein doppelter Grund verbietet diese Annahme: zunächst und überhaupt ist die Suspension der Sinne und der ganzen äussern Empfindung die übereinstimmende Erscheinung, welche allen Somnambulismus und das daraus entstehende Hellsehen begleitet. Je höher der Grad, welchen der Somnambulismus in einem bestimmten Falle erreicht hat, desto entschiedener ist der Kranke allen Eindrücken von aussen verschlossen. Jenes ist der Massstab von diesem, und umgekehrt. Sodann und im besondern gebricht auch, zum wenigsten in den allermeisten Fällen, dem Inhalte des in solcher Vision angeblich

Geschauten oder Gehörten durchaus die specifische Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit, welche dem wirklich Empfundenen eigenthümlich sind: — ein Umstand, auf den wir später noch einmal zurückkommen müssen.

Während daher über jene negative Beschaffenheit des Hellsehens kein Zweifel obwalten kann, ist ein desto grösserer darüber vorhanden, ob und in welchem Grade auch bei diesen Bewusstseinsvorgängen das Nervensystem in weiterm Sinne mitwirksam sei. Da ferner nach den herrschenden Vorstellungen in der Physiologie man auch hierbei an der Mitbetheiligung von Nervenwirkungen nicht zweifeln zu dürfen glaubte, so entstand die noch grössere Schwierigkeit, irgendwie anzugeben oder erklärlich zu machen, von welcher Art diese Mitwirkung sein könnte. Wir hoffen — aus innern und äussern physiologischen Gründen — zeigen zu können, wie gering die Wahrscheinlichkeit dieser ganzen Hypothese sei.

Bekannt ist die Annahme, dass die Perceptionen des Hellsehens statt der eigentlichen Sinnennerven mit Hülfe des Sympathicus vollzogen werden, welcher „stellvertretend" hier wirksam sein soll. Daraus hat sich eine umfassende Theorie über Entstehung des Somnambulismus und aller damit zusammenhängenden Erscheinungen gebildet, welche von der Grundhypothese ausgeht, dass in ihm eine Versetzung der Seelenthätigkeit aus dem Hirn in den Sympathicus stattfinde, welcher dadurch zu Bewusstsein und Empfindung „potenzirt" werde. Wir können dieselbe sogar als die herrschende betrachten, indem sie selbst durch Zeugnisse von Somnambulen über ihren Zustand unterstützt zu werden scheint. Schon der ältere van Helmont äusserte Aehnliches, indem er die Beobachtung an sich gemacht hatte, dass er nach dem zufälligen Genusse eines narkotischen Pflanzenextractes „nicht mehr mit dem Kopfe denke, sondern dass Empfindung und Denken sich in die

Magengegend herabgezogen habe". *) Viele Somnambulen haben ihren Zustand ganz ähnlich geschildert, und ein weit verbreiteter Volksglaube scheint dies zu unterstützen, welcher verlangt, Nachtwandler flisternd durch die Herzgrube anzusprechen, um sich mit ihnen in den sonst versagten Verkehr zu setzen. Auch die eigentlichen Physiologen sind dieser Auffassung nicht fremd geblieben, je aufmerksamer sie wurden auf die selbständige Bedeutung des Sympathicus; und Reil, als der erste, wenn wir nicht irren, bezeichnete ihn geradezu als das „Hirn des Unterleibes". So hielt man immer mehr sich für berechtigt, bei jener angenommenen Versetzung der Seelenthätigkeit demselben, besonders dem „Sonnengeflecht", die Rolle eines wirklichen Perceptions- und Sinnenorgans beizulegen. Dies ist, wenn es um eine wissenschaftliche Erklärung des Somnambulismus sich handelt, der gegenwärtige Stand der Sache. Aus Gründen, welche der weitere Verfolg ergeben wird, dürfen wir uns einer eingehenden Prüfung dieser Hypothese nicht entziehen.

154. Eine solche zeigt jedoch sehr bald das gänzlich Unstatthafte dieser Annahme, welche auf unklaren Voraussetzungen beruht und in handgreiflichen Widersprüchen endet. Zwar ist die Physiologie bis jetzt so gut als unbekannt mit der genauern Bedeutung, welche die einzelnen Theile des Sympathicus haben; dagegen gehört es zu den ausgemachtesten Wahrheiten derselben, dass er in gesundem Zustande keinerlei Empfindungsorgan, dass er vielmehr durchaus bewusstlos bleibend die vegetativen Processe des Organismus beherrsche und leite (§. 126). Sucht nun jene Theorie die Entstehung des Hellsehens durch eine ausserordentliche „Potenzirung" jener Nerventheile zu erklären,

---

*) Man sehe den ausführlichern Bericht wörtlich angegeben bei Ennemoser, „Geschichte der Magie", S. 913.

so ist hier eine Schwierigkeit nicht zu verkennen, welche der Hypothese gleich anfangs das Gepräge des Widerspruchs und der innern Ungereimtheit aufdrückt.

Jede gesteigerte Thätigkeit eines Organs kann lediglich darin bestehen, dass ihm in höherm Grade gelingt, was es auch im gewöhnlichen Zustande zu vollbringen hat, nicht darin, etwas schlechthin Anderes und Entgegengesetztes zu leisten. Und dies bestätigen gerade die sonstigen Erscheinungen des Magnetismus. Gewiss wird durch die heilkräftige Wirkung, welche der magnetische Schlaf im allgemeinen übt, auch der sympathische Nerv zum gesteigerten Wirken aufgefordert. Aber dies Wirken besteht erfahrungsgemäss in nichts anderm als in erhöhter vegetativer Thätigkeit, wodurch er in heilsamen organischen Krisen, unwillkürlich und empfindungslos, wie im normalen Zustande, die gestörte Gesundheit wiederherstellen hilft. So wird er freilich durch den Magnetismus in erhöhtere Thätigkeit versetzt, aber in einer vom Hellsehen ganz unabhängigen Weise, indem die einsichtsvollsten magnetischen Aerzte eben in dieser bewusstlosen Heilwirksamkeit, nicht aber in dem absichtlich hervorgerufenen Hellsehen, den Heilwerth des Magnetismus erblicken. Dabei nun aber anzunehmen, dass diese Nerventheile durch die magnetische Einwirkung ausserdem noch in ganz entgegengesetzter Richtung thätig zu sein und zu Empfindungsorganen erhoben zu werden vermöchten, während sie schon für ihre normale Thätigkeit in erhöhtere Disponibilität versetzt sind, dies ist eine widersinnige Hypothese und steht in vollständigem Widerspruch mit jeder physiologischen Analogie. Ein Organ, dessen Wirksamkeit schon nach einer Richtung in Anspruch genommen ist, kann nimmermehr zugleich in anderer Weise als thätig gedacht werden.

Und so zeigt sich schon hier, wie mislich es um jene Vermuthung stehe, dass der Sympathicus im Zustande des Magnetismus und des Hellsehens statt des Hirns zum stell-

vertretenden Seelenorgan werde. Noch widersprechender wird dies, wenn wir Folgendes erwägen.

155. Zunächst hat es sich schon als eine verworrene Vorstellung gezeigt, wenn man glaubt, in jenen ekstatischen Zuständen des Hellsehens könne von eigentlichem Sehen oder Hören, überhaupt von wirklichen Sinnenperceptionen die Rede sein, die allerdings einer entsprechenden Nervenvermittelung bedürfen würden. Weder physiologisch noch psychologisch kann dergleichen stattfinden. Physiologisch nicht: — denn zum Hören, Sehen u. dgl. im eigentlichen Sinne bedarf es, dass der Lichtstrahl, die Schallwelle u. s. w. durch einen eigenthümlichen Apparat dem specifisch dafür organisirten Sinnennerven zugeleitet werde und mit ihm in Berührung trete, um jene eigenthümliche Energie in ihm hervorzurufen, die als Gesichts- oder Gehörempfindung zum Bewusstsein kommt. Alle diese Bedingungen fehlen nicht nur bei dem Sympathicus, sondern das gerade Gegentheil findet statt. Der organische Bau dieser Nerventheile widerspricht jeder solchen Möglichkeit; die dichten Hüllen, welche sie umgeben, schliessen sie von jeder unmittelbaren Berührung mit der Aussenwelt ab. Und wollte man behaupten, es sei eben der eigenthümliche Charakter des Hellsehens, dass die dazwischen fallenden Gegenstände den Rapport nicht aufheben können, indem Entfernung, bergende Hülle u. s. w. dadurch gerade aufgehoben werden, — ein Satz, dem wir in anderer Beziehung vollständig beitreten: — so ergibt sich doch eben daraus, dass in jenem gesammten Vorgange gar nicht mehr an eigentliche Sinnenperception, somit auch nicht an Nervenvermittelung in diesem Sinne zu denken sei.

Aber auch psychologisch beurtheilt kann hier nicht mehr an ein sinnliches Wahrnehmen gedacht werden; die Bilder des Hellsehens stehen vielmehr in treffendster und bedeutungsvoller Analogie mit den Vorstellungen des Traums. So eindringlich und lebhaft wie diese, gleichen sie ihnen

doch auch darin, flüchtig, verschwindend und gar nicht fixirbar zu sein, wodurch sie eben verrathen, auf keiner specifischen Sinnenempfindung zu beruhen, sondern aus derselben Quelle zu entspringen, welche auch dem Traume sein Dasein gibt. Vorläufig demnach steht fest: dass im Hellsehen weder physiologisch noch psychologisch von Sinnenempfindung oder specifischer Nervenvermittelung mehr die Rede sein kann.

156. Aber auch andere gewichtige Thatsachen widersprechen jener Hypothese direct und lassen uns von dem eigentlichen Grunde des ganzen Vorgangs eine völlig abweichende Vorstellung fassen.

Die Hypothese von Versetzung der Hirnthätigkeit in den Sympathicus, wenn sie auch theoretisch möglich wäre, würde nicht einmal im Stande sein, die magnetischen Thatsachen vollständig zu erklären, indem keineswegs blos auf die Herzgrube oder die Magengegend allein oder auch nur vorzugsweise bei dem Hellsehen jene angeblichen Empfindungen sich lokalisiren. Wenn man die dahin einschlagenden Aussagen der Somnambulen im Grossen vergleicht, so ist fast kein Theil des Körpers, von dem Scheitel und der Stirne an bis auf die Finger- und Zehenspitzen, an welchen nicht für das innere Gefühl derselben das Schauen sich fixirt hätte*), während man eben darum vielmehr den gan-

*) Man überblicke die in dem schätzbaren Sammelwerke von Werner („Die Schutzgeister“, S. 319—330) darüber zusammengestellten Fälle. Wir selber legen uns dabei allerdings den Einwand vor, ob von diesen höchst mannichfachen Beispielen seherischen Vermögens nicht gar manche auf kritikloser oder ungenauer Beobachtung beruhen mögen, wie dergleichen Täuschungen in diesem Gebiete, wo ein objectives Beobachten so ungemein schwierig bleibt, ohnehin nicht fehlen können. Ohne Zweifel verhält es sich im Einzelnen so, und wir wollen hier nur auf den Gesammteindruck aufmerksam machen, welchen die Zusammenstellung so vieler, bei den verschiedensten Berichterstattern sich ergebender, im ganzen analoger Fälle auf den besonnenen Forscher zurücklassen muss. Ein weiteres Beispiel einer solchen „Versetzung“ des Bewusstseins aus dem „Kopf“ in die „Herzgrube“ führen wir §. 170 Note an.

zen Hergang so aufzufassen hätte, dass der äussere Leib der innern Sehe überall und in jedem Theile „durchsichtig“ geworden sei, oder aufgehört habe, eine isolirende und verdunkelnde Hülle für sie zu sein; d. h. es wäre ein relativer Entleibung analoger Zustand eingetreten. Das Lokalisiren der seherischen Perceptionen wäre dabei etwas Zufälliges oder Beliebiges, wiewol zuzugeben ist (in Uebereinstimmung mit unserer Theorie, dass die Seele keineswegs blos im Hirne, sondern im gesammten Organismus und Nervensystem dynamisch gegenwärtig sei), dass besonders in der Herzgrube, als dem Mittelpunkte dieser Gegenwart, jenes Lokalisiren dem subjectiven Gefühle am natürlichsten entspricht, wo wir selber den Hauptherd aller Lebensregungen in Herzschlag und Athemholen unablässig empfinden. Dagegen darf vielleicht als charakteristisch hervorgehoben werden, dass ausser der Herzgrube es hauptsächlich auch die Hand ist, jenes allgemeine Bewegungsorgan, mittels dessen wir uns überhaupt räumlich zu orientiren gewohnt sind, durch welche z. B. die Seherin von Prevorst die mannichfachsten Wirkungen der verschiedenen vegetabilischen und thierischen Stoffe, Mineralien u. dgl. auf ihr Gesammtgefühl vermittelte, und zwar nicht blos mit den Fingerspitzen, wo man die Tastpapillen etwa zur Mitleidenschaft ziehen möchte, sondern geradezu durch das Innere der Hand. Wollen wir in der That hier annehmen, dass bei diesen Wirkungen die Handnerven plötzlich jene allgemeine und höchst vielseitige Gefühligkeit erhalten hätten, welche wir bei den Nerven eigentlich nirgends finden, die überall nur für eine Art von Wirksamkeit bestimmt erscheinen, jede andere aber von sich ausschliessen; — oder will man nicht vielmehr der weit näher liegenden Ansicht Raum geben, dass das lokale Organ und seine Nerven dabei etwas ganz Gleichgültiges bleiben?

157. Dies müssen wir noch stärker betonen, wenn wir

dem eigentlichen Charakter jener vermeintlichen Empfindungen näher treten. Dass hier nämlich nirgends an ein eigentliches Sehen, Hören, Schmecken u. dgl. und eine dabei auftretende analoge Nerventhätigkeit zu denken sei, ergibt sich ausser den vorher entwickelten Gründen auch noch aus folgenden entscheidenden Thatsachen. Die Somnambulen „sehen“ nicht etwa blos durch die Herzgrube, sondern sie „hören“ zugleich oder „schmecken“ durch dieselbe.*) Wollte man hier völlig widersinnig behaupten, dass derselbe Nerv, welcher etwa durch jene angebliche Sinnenversetzung die Gabe der

*) Man sehe den Bericht eines Schmeckens bei Werner (a. a. O., S. 324), welches so umständlich und zugleich so naiv wie anspruchslos erzählt wird, dass hier schwerlich der Verdacht eines absichtlichen Betrugs aufkommen kann. — Beispiele eines Analogon von Gesichts- und Gehörempfindungen, in die Herzgrube oder an irgend eine andere Körperstelle lokalisirt, kommen häufiger vor in der Geschichte dieser Zustände, nirgends aber so, dass die Erzählung Veranlassung gäbe, an eine eigentliche specifische Gehör- oder Gesichtsempfindung zu denken, und J. Müller und F. W. Volkmann haben daher ganz recht, das „Lesen“ der Somnambulen mit der Herzgrube oder mit den Fingerspitzen für „Märchen“ zu erklären („Handwörterbuch der Physiologie von Wagner“, III, 1, 267). Sie kennen als Physiologen zu gut die Bedingungen, welche zu eigentlicher Sinnenempfindung nöthig sind. Dennoch ist damit der Grundbestand jener Berichte nur anders erklärt, nicht im geringsten aufgehoben! Dergleichen ist nach der Analogie des Traums zu beurtheilen, der gleichfalls niemals abstract unbestimmte, sondern durchaus concrete Sinnenvorstellungen bietet, ohne dass dabei an eine äussere Erregung der entsprechenden Sinnennerven zu denken wäre. Ueber die eigentliche Beschaffenheit solchen vermeintlichen „Sehens“ oder „Hörens“ lässt sogar die eigene Aussage einer sehr intelligenten Somnambule keinen Zweifel übrig. („Mittheilungen aus dem magnetischen Schlafleben der Auguste K. in Dresden“, Dresden und Leipzig 1843.) Auch bei ihr trat alternirend mit der Herzgrube oder dem Scheitel das Hören durch das Innere der Hand ein. Aber sie bezeugt, dass dasselbe nichts anderes sei, als ein „geistiges Empfinden“, welches sie dem allgemeinen Ahnungsvermögen vergleicht (S. 101). Und an einer andern Stelle sagt sie noch ausdrücklicher: „Das Hören in der Hand war am Sonntage sehr entschieden; das Leiseste, das blosse Denken, nahm ich wahr“ (S. 288). — Durchaus gehört hierher, was vom Zustande der Nachtwandler bekannt ist, welche „lesen“, „schreiben“ und andere Verrichtungen des Gesichtssinnes ausüben, während es erwiesen ist, dass sie dabei keinen Gebrauch von ihren Augen machen können. Vgl. P. Jessen, „Psychologie“ (Berlin 1855), S. 593.

Lichtempfindung erhalten habe, nun zugleich befähigt sei, die Hör- oder die auf dem Chemismus der Körper beruhenden Geschmacksempfindungen zu erzeugen, so beträte die Erklärung damit den Boden unphysiologischer Willkür oder verwickelte sich in gänzliche Begriffsverwirrung. Wir werden im Gegentheil mit Nothwendigkeit zu der Annahme hingedrängt, dass hier, gerade so wie im Traume, alle Sinnenvorstellungen beieinander sind, gleich bereit hervorzutreten und sich gegenseitig zu unterstützen, sodass hier gar nicht mehr, wie im wachen Bewusstsein, ein Aggregat einzelner Sinne, sondern ein „Allsinn" waltet, d. h. das Vermögen der Seele, ohne der gewöhnlichen Empfindungsorgane zu bedürfen, aus sich selbst jene Sinnenvorstellungen zu erzeugen und zu einem Gesammtbilde der Wirklichkeit zu verarbeiten, auch hierin die Analogie mit dem eigentlichen Traume bewahrend, in welchem gesehen, gehört, gefühlt u. dgl. wird, wie gerade das Totalbild und der innere Zusammenhang des Traums es verlangt.

Das Hellsehen lässt sich daher am treffendsten als ein wahrsagender Wachtraum bezeichnen, wodurch einerseits die Wahrheit und Objectivität seines Inhalts, andererseits die nicht mehr durch äussere Sinnenvermittelung hervorgebrachte lebhafte Bildlichkeit desselben ausgedrückt wird. Fehlt dem Wahrtraum diese anschauliche Bildlichkeit, so waltet er als dunkle Ahnung in unserm Bewusstsein, ohne darum minder wahr zu sein, d. h. weniger ein Objectives auszudrücken. Erhebt er sich zur klaren Anschaulichkeit einer eigentlichen Vision, dabei nicht selten seinen objectiv wahren Gehalt mit symbolischem Beiwerke umkleidend, was oft genug auch im gewöhnlichen magnetischen Hellsehen stattfindet, so können wir ihn eigentlichen Wachtraum nennen, ohne dass der Umstand, ihn den „Träumen" beizählen zu müssen, im geringsten ihm seine Wahrheit und objective Bedeutung entzieht.

Denn „Traum" müssen wir bei tieferer Erwägung alles

nennen, worin sich ein anschauliches Bild des Wirklichen uns erzeugt, ohne unmittelbar aus Sinnenempfindung zu stammen, oder den Sinnenapparat zu Hülfe zu nehmen, wo also statt der Wahrnehmung eine andere Function des Bewusstseins vicarirend eintritt, — die „Phantasie". Dass der Traum in den meisten von uns beachteten Fällen ein blos subjectives Erzeugniss sein mag, schliesst die Möglichkeit der Wahrträume nicht aus, deren Bereich übrigens viel weiter sich erstreckt, als man gewöhnlich annimmt. Dass nämlich auch die letztern in der Phantasie ihren Grund haben und gerade aus dieser ihren wahrnehmenden Inhalt schöpfen können, würde man begreiflicher finden, wenn man nicht gewohnt wäre, in derselben nur das Vermögen objectloser Hirngespinste und „leerer Träume" zu sehen.*)

158. So sind wir zunächst zu der wichtigen negativen Ansicht gelangt: dass in jenen Vorgängen des Hellsehens durchaus von keiner Nervenvermittelung die Rede sein könne, wie sie dem Wahrnehmen eigenthümlich ist. Die zweite Frage reiht sich an, da wir in jenem Zustande nur eine besondere Form des Traums erkennen, ob dieser bei seinen Erzeugungen überhaupt und ohne Ausnahme des Nervensystems als seines Organs sich bedienen müsse, und in welchem Theile desselben dies „Traumorgan" zu finden sein dürfte.

Die bisjetzt allgemein geltende Ansicht hält das Hirn dafür, und auch wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dass in den Träumen des gewöhnlichen Schlafs das Hirn und die Sinnennerven (wiewol nicht unmittelbar und sensuell von aussen angeregt) nicht nur das Organ der Traumvorstellungen für die Seele seien, sondern sogar in vielen Fällen durch ihre Rückwirkung auf die Seele als das

*) Ueber den Ursprung und die verschiedenen Abstufungen des Traums müssen wir auch in Beziehung auf das Folgende unsere Leser auf den betreffenden Abschnitt in der „Seelenfrage" (S. 80—100) verweisen, sowie auf die Schlussabhandlung in demselben Werke (S. 258—286).

Hervorbringende des Traums betrachtet werden müssen. Das bekannteste und unzweifelhafteste Beispiel dafür bieten die eigentlichen Hirnkrankheiten oder Hirnaffectionen, welche als Ursachen von Delirien, Sinnenhallucinationen und Wahnvorstellungen aller Art auftreten.

Fassen wir jedoch, wie wir müssen, den Begriff des Traums in weiterm Sinne und überblicken wir den gesammten Bereich seiner Thatsachen, wie sie besonders im eigentlichen Hellsehen sich uns darbieten, so wird uns mehr als Ein Zweifel beschleichen, ob jene Annahme überall zureiche, ob sie in gewissen Fällen überhaupt noch zulässig sei.

Allerdings können hierbei die ausdrücklichen und übereinstimmenden Aussagen der Somnambulen von einer Versetzung ihres Bewusstseins in einen andern Körpertheil, von einem „Verlassensein des Hirns durch die Seele“ u. dgl. keinen völligen Ausschlag geben. Indessen sind sie immerhin beachtenswerth in der Hinsicht, als sich das Selbstgefühl über den eigentlichen Sitz seiner Empfindungen nicht in dem Grade täuschen kann, um etwas der Wirklichkeit völlig Widersprechendes in sich zu fühlen, zumal man nicht übersehen darf, dass den Somnambulen ein erhöhteres und innigeres Bewusstsein über ihren Zustand beiwohnt. Und so bleibt es bedeutungsvoll, dass sie ihren hellsehenden Zustand und sein Perceptionsvermögen von dem gewöhnlichen bestimmt dadurch unterscheiden, indem sie in letzterm das Hirn als den Sitz desselben bezeichnen, in dem erstern nicht mehr. Endlich scheint noch folgende Thatsache in dieser Frage vollends den Ausschlag zu geben. Wir erinnern an die Beispiele des innern Gewahrens, bei welchem gewisse Leibestheile für den Somnambulen durchsichtig werden. Kann man annehmen, dass bei solchen Vorgängen der Selbstschau das also entstandene Bild des Hirns oder Auges auf Sinnenperceptionen beruhe, dass es überhaupt im Auge selbst oder im Hirn seinen Sitz und seine Entstehung habe? Dabei ist das Charakteristische her

auszuheben, dass jene Perceptionen der innern Organe zwar ungefähr zutreffende, aber keineswegs genaue oder ins Einzelne gehende sind, wie dies stattfände, wenn sie auf eigentlicher Sinnenwahrnehmung beruhten; es ist auch hier nur das allgemeine, aber richtige Bild einer lebhaften Traumvorstellung. Hier hört somit vollends die Möglichkeit auf, an Vermittelung der Sinnennerven zu denken; aber ebenso unstatthaft wird es, das Hirn dabei als vermittelndes Organ ins Spiel zu bringen, gleich als ob dasselbe, weil es allgemeinstes Perceptionsorgan für anderes ist, plötzlich nun die Eigenschaft erhalten könnte, sich selber zu percipiren, oder der Sehnerv, der nur auf äussere Erregungen antwortet, das Vermögen, sich selber zu sehen.

159. Aus diesen Gründen, und aus andern weiterhin zu erwähnenden noch stärkern, muss wenigstens die Möglichkeit der Annahme gestattet sein, — neben den längst anerkannten und in seiner Wahrheit gar nicht anzutastenden Satz der Physiologie: dass im gewöhnlichen, normalen oder „gesunden" Zustande die Seele keine Bewusstseinsacte vollziehen könne, ohne sich dabei des Hirns und Nervensystems als Organs zu bedienen, einen zweiten, noch nicht anerkannten zu fügen: dass, unter gewissen, bisher freilich noch nicht festgestellten und weiterer Untersuchung zu unterwerfenden Bedingungen, die Seele auch ohne Vermittelung jener Organe percipiren und wirken könne. Eine wenn auch vorerst nur hypothetische Annahme dieses Satzes würde vielleicht in der Physiologie ein unerwartetes Licht über eine Menge höchst verschiedenartiger Thatsachen verbreiten, welche nach der alten Theorie jeder Erklärbarkeit den hartnäckigsten Widerstand leisteten, unter der neuen Voraussetzung aber vollkommen verständlich wären. Und so könnte unsere Hypothese zugleich als heuristisches Princip dienen. Indem sie versuchsweise zur Erklärung jener bisher räthselhaften Erscheinungen verwendet würde, und indem es gelänge, sie

wirklich daraus zu erklären, würde jene Vermuthung selber sich immer mehr bestätigen und an Festigkeit gewinnen, während die Wissenschaft sich um ein völlig neues Gebiet erweitert hätte. Die Physiologie nämlich, ohne irgend ein schon gewonnenes Resultat aufgeben zu müssen, gewänne zu ihrem bisherigen Bestande noch die andere Hälfte dazu und erhielte damit die Möglichkeit, in Zustände und Verhältnisse der Seele einen Blick zu werfen, von denen sie bisher mit unbehülflicher Scheu sich abwandte und die sie deshalb einer kritiklosen Schwärmerei oder einer ebenso unkritischen Leugnung zu überlassen genöthigt war.

160. Die erste Frage bleibt immer: ob ein solches vom leiblichen Organismus und seinen Nervenvermittelungen befreites Percipiren und Wirken der Seele überhaupt nur möglich sei. Wenn man den hergebrachten Vorstellungen der Physiologen darüber Gehör gibt, so scheinen sie bereit, mit der grössten Gewissheit die gänzliche Undenkbarkeit und den völligen Widerspruch jeder solchen Annahme zu bekräftigen. Dennoch ist diese Gewissheit blosser Schein und eine lediglich angemasste Zuversicht. Sieht man genauer hin, so findet sich, dass vom Standpunkte bisheriger physiologischer Erfahrungen gegen die Möglichkeit jener leibfreien Existenz und Wirksamkeit der Seele durchaus kein stichhaltiger Einwand erhoben werden kann. Die blos beobachtende Physiologie erweist nirgends und kann auch gar nicht erweisen, dass die Perceptions- und Wirkungsart, wie sie die Seele mittels des äussern Leibes übt, die einzig mögliche und jede andere ein absoluter Widerspruch sei. Als beobachtende Wissenschaft ist sie allein auf Thatsächliches, nicht auf die Prüfung anderer Möglichkeiten angewiesen. In diesem bestimmten Falle endlich hat sie nur die Thatsachen beachtet, die sich der gemeinen Ansicht ohne Zwang anschliessen, den andern, welche sich daraus nicht mehr erklären lassen, hat sie keine Erwägung gegönnt, ja sie geflissentlich zur Seite geschoben.

Der rationalen (d. h. die Beobachtungen durch Denken zu allgemeinen Resultaten verarbeitenden) Physiologie und Psychologie dagegen ist die Frage nach der Denkbarkeit jenes Verhältnisses zu überlassen; sie allein haben die Untersuchungen hier aufzunehmen, ob ein solcher, vom äussern Leib entbundener Zustand der Seele überhaupt möglich sei oder nicht.

Hierüber hat jedoch das ganze gegenwärtige Werk eine vollgenügende, nach allen Seiten hin kritisch und dogmatisch motivirte Antwort schon gegeben. Keine Lehre, die überhaupt die Substantialität der Seele und ihre selbständige Bedeutung dem (äussern) Leibe gegenüber anerkennen muss, kann sich der Möglichkeit jener Annahme entziehen; sie folgt von selbst aus dem Grundbegriffe des Seelenwesens. Nur der Materialismus muss einen solchen leibfreien Zustand der Seele leugnen, weil er den Bestand der Seele selber leugnet, weil er sie und ihre Bewusstseinszustände nur für Producte leiblicher Thätigkeit hält. Derselbe ist aber von allen Seiten so ausreichend widerlegt worden, dass von ihm im gegenwärtigen Zusammenhange nicht mehr die Rede sein, am wenigsten seinen Einwendungen Gewicht beigelegt werden kann.

161. Und so steht die Möglichkeit jener Annahme fest; es kann sich nur noch um die Thatsachen handeln, die entscheidend für ihre Wirklichkeit sprechen. Hier aber seien zwei Bemerkungen gestattet, welche sich noch auf die nähern Bedingungen jener Möglichkeit beziehen.

Zuvörderst ist nicht zu übersehen, auf welche Art der äussere Leib und der Apparat, welchen er der Seele im Processe des Bewusstseins entgegenbringt, eigentlich zum Bewusstsein selbst sich verhalte. Wenn nach allen bisherigen Entwickelungen dies noch irgend zweifelhaft sein könnte, so sei dieser Zweifel aufs bestimmteste gehoben durch den Satz: Nicht der Leib, die Sinnennerven, das Hirn vermögen zu empfinden, Vorstellung und Bewusstsein zu erzeugen. Dies alles ist nicht das Hervorbringende,

sondern das Veranlassende der Bewusstseinsacte, welche allein in die Seele fallen. Während wir in den leiblichen Organen für jeden eigenthümlichen Vorstellungsact allerdings eine entsprechende Veränderung als Unterlage voraussetzen dürfen, wird dieselbe doch erst von der Seele in die Sprache des Vorstellens und Bewusstseins übersetzt, ohne dass diese an sich mit der Beschaffenheit jener sinnlich-organischen Vorgänge das Geringste gemein hätten.

Steht dieser Kanon fest für jede besonnene Psychologie, so muss das Bedenken in der That seltsam erscheinen, wenn man für unmöglich halten wollte, dass jenes Veranlassende für die Seele, um in ihr Vorstellungen und Bewusstsein anzuregen, nicht auch von ganz anderer Beschaffenheit sein könne. Behauptet der äussere Leib überhaupt nur Dignität eines äusserlichen, qualitativ dem Seelenwesen ganz heterogenen Apparats, an welchen die Seele lediglich während ihres Zeitlebens gebunden ist, so wäre es, bei solcher Einsicht über die wahre Beschaffenheit dieses Verhältnisses, ein völliger Widerspruch, die Möglichkeit auch anderer Vermittelungen auszuschliessen.

Hieran reiht sich noch eine zweite allgemeine Bemerkung. Sicherlich ist es viel zu früh, auch nur annähernd die Frage entscheiden zu wollen, welchen bestimmten Antheil jeder der drei zusammenwirkenden Factoren bei Erzeugung der Sinnenempfindungen habe und wo eigentlich der Grund und die Quelle der Verschiedenheit unter den Sinnengebieten zu suchen sei, ob in dem specifischen Unterschiede der äussern (objectiven) Reize, ob in der physiologischen Verschiedenheit der Sinnennerven und ihres organischen Vorbaues, ob endlich in gewissen Grundanlagen und vorangelegten Empfänglichkeiten des Seelenwesens, welche hier völlig auszuschliessen unstatthaft und unmotivirt wäre. Für uns wenigstens hat in dieser Beziehung sich schon gefunden das ursprüngliche Raumwirken der Seele, wodurch sie zugleich anderm Realen den

Bereich eigenen Wirkens auf sie zubereitet (ihnen gleichsam dazu „Blösse gibt"), und die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung in ihrem Bewusstsein; — ein Moment, der bei Beurtheilung des Folgenden nicht zu übersehen ist.

Wenn nun auch nach allgemeinen Analogien anzunehmen ist, dass zur Hervorbringung jener verschieden gearteten Sensationen jeder der drei Factoren in eigenthümlicher Weise mitwirken werde: so hat doch bis auf die jüngste Zeit hin Physiologie wie Psychologie den vorzüglichsten Antheil daran dem physiologischen Unterschiede der Sinnennerven beigelegt, besonders seitdem die Physik ermittelt hatte, dass die objectiven Reize, welche den Licht-, Wärme- und Schallempfindungen zu Grunde liegen, in offenbarer Verwandtschaft zueinander stehen. Es sind Oscillationen, schwingende Bewegungen von sehr verschiedener Geschwindigkeit, aber von offenbar analoger Wirkung, welche man, sogar bis auf die specifisch chemischen Reize für Geschmack und Geruch herab, auf die gemeinsame Form des „Stosses" zurückzuführen geneigt ist. Hier lag die Vermuthung nahe, das eigentlich unterscheidende Princip in der verschiedenen Beschaffenheit der Sinnennerven zu suchen.

Dennoch hat die neueste physiologische Forschung dafür nicht die mindeste Bestätigung gewährt. Auch der schärfsten mikroskopischen Untersuchung ist es bisjetzt nicht gelungen, eine innerlich unterschiedene Structur bei den verschiedenen Sinnennerven nachzuweisen. Und so wäre es wider alle Analogie anzunehmen, dass die Functionen, welche so gleichartigen Organen anvertraut sind — (überhaupt aber können die Sinnennerven nur als Leiter der Reize zu den eigentlich bewusstseinerzeugenden Organen im Hirn angesehen werden) — an sich so verschiedenartige seien, um durch sich selbst jene specifischen Unterschiede unter den Sinnengebieten hervorzubringen. Wie lückenhaft auch jetzt noch die Kenntniss aller dieser Beziehungen für uns ist: das wenigstens scheint entschieden zu sein, dass die verschiedene Wirkung

nicht ausschliessend, nicht einmal überwiegend in der Beschaffenheit des Sinnenapparats liegen könne. Nicht die unterschiedliche innere Structur der Sinnennerven, die sich nirgends nachweisen lässt, bewirkt die specifisch verschiedenen Sensationen, sondern der Unterschied der Reize, die auf sie wirken.

Steht dieser Satz aber fest — und wir sehen nicht ein, was sich wenigstens im allgemeinen gegen ihn einwenden liesse —, so folgt doch daraus noch ein weiteres, sehr wichtiges und in seiner wahren Bedeutung allerdings noch nicht zur Anerkenntniss gelangtes Resultat. Das zwischen die Seele und die verschiedenen objectiven Reize sich einschiebende Mittelglied des Nervenapparats zeigt sich hiernach von weit untergeordneterer Bedeutung, als man gewöhnlich meint. So unentbehrlich es in dem „normalen" Zustande sein mag, so liegt doch keineswegs in ihm der wahre oder der irgend zureichende Grund zur Hervorbringung der Sensationen. Die eigentliche Ursache kann überwiegend nur in der Seele und in den specifisch verschiedenen objectiven Energien liegen. Somit ist auch keinerlei Grund vorhanden, gegen die Möglichkeit einer andern, jene Nervenapparate überspringenden Vermittelung zwischen der Seele und jenen specifischen Energien einen Einwand zu erheben. Hier entscheidet nur die Wirklichkeit; d. h. wenn sich eine Gattung von Perceptionen und Wirksamkeiten der Seele findet, welche nur unter der Voraussetzung einer aufgehobenen leiblichen Vermittelung sich erklären lässt, so ist die Annahme begründet, dass eine solche wirklich hier eingetreten sei.

162. Wie wir zeigen werden, scheint dieser Fall nun im Hellsehen und allen damit verwandten Zuständen wirklich stattzufinden. Die Verbindung der Seele mit dem äussern Stoffleibe ist darin zwar nicht aufgehoben, wie dies im Tode geschieht; aber er wirkt offenbar nicht mehr als das nächste Vermittelnde. Es fände vielmehr eine zeit-

weise Suspension dieses Bandes statt, indem der Leib aufhört, das zu sein, was er im gewöhnlichen Leben und Empfinden ist, eine die Perceptionen und Wirkungen der Seele bindende und isolirende Schranke. Durch ihn hindurch würde gesehen und gewirkt, gerade ebenso, wie die magnetischen und elektrischen Kräfte die dazwischen liegenden indifferenten Körper durchdringen, als wenn sie nicht vorhanden wären. Und es schiene erlaubt, all diese verschiedenen Zustände als „ekstatische", d. h. dem äussern Leibe entrückte oder jenseitige zu bezeichnen.

Diese Hypothese erklärt wirklich alle Erscheinungen nicht nur des Hellsehens, sondern auch des („magischen") Fernwirkens der Seele, dessen Möglichkeit und Erklärbarkeit man noch am allerwenigsten sich hat zurecht legen können. Ja, jene Annahme enthielte wirklich einen neuen und umfassenden Gesichtspunkt, welcher geeignet wäre, nach Fechner's Forderung und Bezeichnung (§. 141) in einer stetigen Folge von Erscheinungen aus dem Diesseits in das Jenseits hinüberzuleiten.

Was nun die Thatsachen betrifft, auf die jene Hypothese sich stützen könnte, so sind sie von so grossem Umfange und von so verschiedener Beschaffenheit, dass ein eigenes Werk erfordert würde, um sie in ihrer Gesammtheit kritisch festzustellen und nach ihrem innern Zusammenhange erschöpfend zu ordnen. Unmöglich kann dies die Absicht des gegenwärtigen Buches sein; uns muss es genügen, überhaupt nur jene Untersuchungen in die neue Richtung zu leiten und, soviel uns gestattet ist, einen eigenen Anfang damit zu machen. Mehr noch indess ist es unsere Absicht, die Rechte besonnener Wissenschaft auf jene zum Theil verrufenen Erscheinungen überhaupt zur Geltung zu bringen. Für den gegenwärtigen nächsten Zweck beschränken wir uns daher, theils auf gewisse zusammenhängende Gruppen bisher räthselhaft gebliebener Thatsachen hinzuweisen, theils ein-

zelne vorzüglich entscheidende Facta herauszuheben, die nur aus jener Annahme sich erklären lassen.

163. Von einzelnen hierher gehörenden Thatsachen und merkwürdigen Beobachtungen würde die Wissenschaft sicherlich ungleich mehr aufzuzählen haben, wenn die dazu berufenen Beobachter den eigentlichen Werth und die folgenreiche Bedeutung derselben zu würdigen im Stande wären. Ueberhaupt drängt sich in der Geschichte aller beobachtenden Wissenschaften die Bemerkung auf: dass man erst dann seine Aufmerksamkeit auf ein Ereigniss richtet, wenn man es erklären kann, oder wenn es eine schon gefasste Hypothese zu bestätigen dient. Das noch Incommensurable dagegen bleibt stets unbeachtet, ja man geht ihm aus dem Wege. Um so weniger deshalb darf man anstehen, auch das einzelne hinreichend Beglaubigte herauszuheben und nach seinem innern Werthe vollständig auszubeuten. Wenn daher in einem von Puysegur beobachteten Falle ein von ihm magnetisirter Knabe, welchem, infolge einer partiellen Hirnvereiterung, während des gemeinen Wachens das Gedächtniss völlig fehlte und ein dem Blödsinn naher Geisteszustand obwaltete, jenes während des Somnambulismus nicht nur zurückerhielt, sondern in einem weit über die gewöhnliche Höhe eines Kinderbewusstseins gesteigerten Masse von Intelligenz und Urtheil seine ganze Vergangenheit zu durchschauen und theilweise prophetische Blicke in die Zukunft zu thun vermochte: so ist diese Thatsache, wenn sie auch ganz vereinzelt stände, von der entscheidendsten Bedeutung. Sie zeigt, dass hier der Bewusstseinsapparat nicht mehr im Hirn liegen konnte, dass vielmehr die Seele, in einem wechselnden Doppelleben begriffen, aus der Krankheit und Blödigkeit ihres gewöhnlichen Zustandes in eine andere Region sich zu retten vermochte, welche zugleich doch im Hintergrunde jenes kranken Bewusstseins liegen musste, da das Resultat derselben eben ein erhöhteres Gedächtniss der

eigenen **Vergangenheit war.** „Diese Geschichte beweist aus **Erfahrung**“ — wie der vortreffliche Forscher **Passavant** darüber sich ausdrückt —, „dass die Natur unsers Geistes nicht von seinen Werkzeugen abhängt, dass die Verletzung oder Zerstörung eines Organs, durch das unsere Seele thätig ist, nur die Aeusserung des geistigen Vermögens in die Welt der Erscheinungen aufheben kann, über das Vermögen selbst aber nichts vermag; sie beweist, dass die Seele sogar ohne diese Organe eine freiere Thätigkeit haben kann und in einem Zustande, wo sie von ihren Werkzeugen weniger abhängig ist, auf veränderte Weise sich zu entwickeln vermag.“ *)

Aber sie steht mit nichten so vereinzelt, als man meint; es fehlt nur an Beobachtung, mehr noch an eindringender Deutung des wirklich Beobachteten. **Passavant** selbst führt (a. a. O.) aus eigenem Erlebniss Beispiele von Kranken an, die im gewöhnlichen Wachen blödsinnig oder von beschränktester Geistesverfassung, während des magnetischen Schlafs ein gehobenes, ja die Grenzen gewöhnlichen Bewusstseins weit übersteigendes Geistesvermögen zeigten, und die Geschichte der Ekstatischen aller Jahrhunderte ist überreich an solchen Beispielen. Das Hellsehen im ganzen ist, wie wir zeigten, nichts als ein solch entwickeltes „Doppelleben“, in welchem sich die beiden Welten dieses Doppelbewusstseins um so entschiedener voneinander abscheiden und **übergangslos** nebeneinander sich herschieben, je stärker der somnambule Zustand im ganzen sich ausgebildet hat. Dazu kommt noch die zweite charakteristische, aber ebenso universelle Thatsache, dass im hellsehenden Zustande der

*) J. C. **Passavant**, „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen“ (zweite Aufl., S. 101). Hierher gehört auch die Geschichte eines im gewöhnlichen wachen Zustande taubstummen und blödsinnigen Cretinen, der während des unwillkürlich eintretenden Schlafwachens deutlich und mit Geist zu sprechen vermochte, welche J. Kerner („Blätter aus Prevorst“, I, 116) aus einem französischen Werke im Auszuge mittheilt.

Horizont des gewöhnlichen Bewusstseins mitumfasst ist, während jener für dieses umgekehrt völlig erinnerungslos verdeckt bleibt. Jenen haben wir daher für das Vollbewusstsein, für den ganzen ungehemmten Zustand des Geistes anzusprechen; dies als ein halbirtes, in seinem Grundvermögen vielfach gebundenes Dasein desselben.

Je mehr man nun diese beiden psychologisch feststehenden Thatsachen nach ihren physiologischen Bedingungen ins Auge fasst, desto schwieriger, ja unmöglicher wird es, sie mit der gewohnten Auffassung von der durchgängigen Wirksamkeit des Hirns bei allen Bewusstseinsprocessen verträglich zu finden. Eine solche entgegengesetzte Thätigkeit eines und desselben Organs, noch dazu in übergangslosem, streng geschiedenem, plötzlich sich ablösendem Nebeneinander dieser Wirkungen, wäre ohne Beispiel in der Welt physiologischer Beobachtungen. Wir dürfen dabei an die Analogie desjenigen erinnern, was sich über das Verhalten der Sinnesnerven während jener Zustände uns ergab. Wie wir die gänzliche Unstatthaftigkeit der Annahme erwiesen, bei den Sinnenvorstellungen der Hellsehenden an eine Mitwirkung der eigentlichen Sinnesnerven zu denken (§. 155), so liegt hier ganz nur derselbe Fall vor, und es begegnet uns der gleiche Widerspruch. Solange man das Hellsehen überhaupt noch blos auf eine eigenthümliche oder gesteigerte Hirnthätigkeit zurückführen will — (welche Zustände der „Hirnaufregung“ und ihre Rückwirkung auf das gewöhnliche Bewusstsein bei objectiver Vergleichung mit dem eigentlichen Hellsehen nicht die geringste Verwandtschaft zeigen, welches mit Rausch, Fiebervorstellungen, Delirien u. dgl. nicht verglichen werden kann); — solange bleibt alles in ihm physiologisch unerklärbar und widersprechend. Sobald man, wenigstens hypothetisch, die entgegengesetzte Annahme zulässig findet, verschwinden jene Widersprüche und es eröffnet sich ein neues Gebiet von Analogien. Was wir indess hier vorerst als eine blos mög-

liche Annahme bezeichnen, das wird die weitere Untersuchung an der Hand des Thatsächlichen zuletzt als die einzig zulässige erweisen.

164. Hieran nämlich schliesst sich bestätigend sogleich eine andere Reihe von Thatsachen. Es ist schon vielfach die Beobachtung gemacht worden, dass der Wahnsinn wie die Geistesblödheit kurz vor dem Tode verschwinden, ja dass der Geist nunmehr erhöhter, bewusster, sittlich gebildeter erscheint, als das bisherige dumpfe Leben es erwarten liess, gleich als ob er hinter seiner verworrenen Erscheinung in tiefer Verborgenheit selbständig sich entwickelt habe. *)

Wie anders wollen wir diese ernste Erscheinung uns deuten, als durch die Annahme, dass der Geist, solange er durch einen zerrütteten Organismus wirken musste, auch nur verkehrt oder gehemmt zu wirken vermochte? Dies erzeugt die gewöhnlichen Phänomene des Wahn- oder des Blödsinns; und von dieser Seite thut man ganz recht, die Geistesstörungen geradezu für „Nerven- oder Hirnkrankheiten" zu erklären, während freilich nicht zu übersehen ist, dass eine ganz andere, auch in der äussern Erscheinungsweise erkennbar verschiedene Grundform derselben im Geiste selbst, in den Zerrüttungen der Leidenschaft, ihren Sitz und Urquell haben könne, die daher auch nicht durch das blosse Sterben aufgehoben werden dürfte, — wovon an einem andern Orte.

Dass dagegen jene oberflächlichere Geisteszerrüttung im Sterben und in den vorbereitenden Zuständen des Todes all-

*) Schon Burdach („Vom Bau und Leben des Gehirns", III, 185) machte auf die grosse Bedeutung dieser Thatsache aufmerksam und belegte sie mit zahlreichen Beispielen. Weiteres, besonders aus psychiatrischen Schriften, hat Fechner zusammengestellt („Zend-Avesta", III, 181 fg.). Eine merkwürdige Beobachtung und ein Zeugniss für diese ganze Auffassung von Reil findet sich bei Steffens, „Caricaturen des Heiligsten", II, 708.

mählich verschwinden müsse, folgt nach dem Bisherigen ganz von selbst; aber es folgt auch ebenso entschieden, dass selbst während des gegenwärtigen Lebens die eigentliche Beschaffenheit und Entwickelung unsers Geistes nicht lediglich abhängig sei von der Beschaffenheit seines Hirns und Organismus, sondern im Hintergrunde desselben seinen geheimnissvoll unabhängigen Verlauf nehme. Ist das Sterben, wie wir zeigten, überhaupt nichts anderes als das Fallenlassen des bisherigen sinnlichen Mediums von seiten der Seele, so ergibt sich der Nebenerfolg ganz von selbst, den Geist der bisherigen Hemmungen zu entkleiden und ihn, wenn auch nur für den letzten Augenblick, in seine Integrität wiederhergestellt erscheinen zu lassen, die eigentlich nie zerstört war, die nur nicht zu vollem Durchbruch gelangen konnte an dem verstimmten und verkehrt wirkenden Organe, mit welchem der Geist durch einen ihm selber fremd bleibenden Grund verknüpft war.

165. Eine andere bedeutungsvolle Thatsache schliesst hier sich an. Mit Recht legt man den grössten Werth auf die Wirkungen der Erziehung und Cultur für Entwickelung der intellectuellen und moralischen Anlagen des Menschen, und die geistigen Unterschiede, welche daraus hervorgehen, sind so augenfällig als unbestritten. Dennoch gilt dies eigentlich blos von dem gewöhnlichen, reflectirten Leben der Menschen. In jener Tiefe des Daseins, wie es die Vorgänge des Hellsehens und der Ekstase uns offenbaren, verschwindet der vermeintliche Unterschied von Bildung und Unbildung bis zum Unmerklichen oder Bedeutungslosen. Die schlichtesten Menschen aus den untersten Ständen, culturlose Mädchen und Frauen, denen im natürlichen Wachen selbst das gewöhnlichste Vermögen angemessenen Ausdrucks und fliessender Sprache abgeht, zeigen in jenen Zuständen eine Erhebung des Geistes, eine energievolle Sicherheit und Tiefe des sittlichen und religiösen Urtheils, einen durchaus originalen, oft poetischen Schwung der Rede, vor denen die

reflectirte Bildung nicht selten ihrer innern Armuth und Nüchternheit sich zu schämen hätte. Die stumpfen oder bedeutungslosen Gesichtszüge veredeln sich, und durch die Hülle des alten, gewöhnlichen Daseins scheint plötzlich ein neuer Mensch hindurchzublicken.*)

Wie soll man diese Thatsache sich deuten? Doch gewiss nicht so, dass den Sehern hier plötzlich ein völlig neues Dasein, neue geistige Eigenschaften eingegossen, eine gänzliche Umschaffung zu Theil geworden sei, da sie ja jenem Zustande entrückt wieder ganz als die Alten sich zeigen. Sicherlich kann eine so gewaltsame Erklärung nicht genügen, vielmehr ist ein ursprüngliches Vermögen in ihnen entbunden worden; sie sind auf ihren wahren geistigen Grundbesitz, auf ihren „Urstand“ zurückgeführt, der in der gewöhnlichen Gestalt ihres sinnlich-reflectirenden Bewusstseins nicht verschwunden, aber verdunkelt, nur bruchstückweise, lückenhaft, unsicher und wie irre gemacht, als unruhige Sehnsucht, „Ahnung“, oder als „Stimme des Gewissens“ sich Luft machen kann. Tief bedeutungsvoll ist es daher und vollkommen hierher gehörig, wenn Kant dies sogar zum Philosophem auszugestalten wagte, indem er in seiner „Ethik“ von einem homo noumenon spricht, welcher dem phänomenalen, sinnlichen Menschen das eigene Gesetz seines Daseins vorschreibt und der leitende Genius alles idealen Strebens in ihm wird. Er konnte in dieser tiefsinnigen Betrachtung nur das wahre, eigentliche Wesen des Menschen bezeichnen wollen, welches dennoch seinem gewöhnlichen Bewusstsein ein jenseitiges, wie im Hintergrunde lauschendes bleibt. Dass es jedoch, diesem gewöhnlichen, sinnlich-reflectirenden Bewusstsein gegenüber, das Beherrschende, nicht das Beherrschte, ebenso ein alle Ideen umfassendes,

*) Besonderer thatsächlicher Belege dafür bedarf es nicht. Wer überhaupt nur mit der Geschichte des Somnambulismus und des Seherlebens aller Zeiten bekannt ist, dem stehen dieselben im reichsten Masse zu Gebote.

nicht blos ein particular ethisches sei, dasjenige recht eigentlich, woraus alles unwillkürlich Schöpferische stammt, das in unser gewöhnliches Leben hinabreicht: dies hätte theoretisch eine etwas gründlichere Wissenschaft vom Geiste zu zeigen (und der zweite Theil unsers Werkes wird dieser Aufgabe zu genügen suchen). Praktisch oder thatsächlich aber verräth sich dies Verhältniss am energischsten in den seherischen Zuständen, wo jenes Urbewusstsein, völlig erstarkt und seiner selbst gewiss, wenn auch nur vorübergehend, an die Stelle des gemeinen empirischen Daseins tritt. Es ist dem tiefsten und vollständigen Erwachen oder ins Licht Treten des Menschen vor sich selbst zu vergleichen, in welchem die beiden Hälften seines Daseins gleich klar und offen liegen, während dem gemeinen „Tagleben" — welches man richtiger vielleicht ein ungewisses Dämmerleben zu nennen hätte — jene tiefern Erlebnisse durchaus verborgen und unnahbar bleiben. Dort ist der Focus des Selbstbewusstseins um eine Stufe höher gerückt und beherrscht ein doppeltes Gebiet, ist aber auch dem gemeinwachen Tagleben so weit hinaus entrückt, dass Somnambule in diesen höhern Zuständen vollkommenen Hellsehens von sich selbst in ihrem gewöhnlichen Zustande nur in der dritten Person zu sprechen vermochten: — ein höchst charakteristischer Zug, um das Gefühl der tiefen Entfremdung zu bezeichnen, mit welchem der Geist darin seinen alten Interessen entwachsen ist; — gleichwie auch von Scheintodten und Asphyktischen berichtet wird, denen nach dem Wiedererwachen aus jenem Zustande des Vortodes eine unauslöschliche Sehnsucht nach demselben zurückgeblieben sei, weil sie in ihm erst das Vollgefühl ihres Wesens gewannen.

166. Vom physiologischen Standpunkte indess muss, wie schon angedeutet worden, die Erklärung dieses Doppellebens und seines oftmals sogar raschen Wechsels die grössten Schwierigkeiten darbieten, ja völlig unmöglich blei-

ben, solange man bei der alten Voraussetzung stehen bleibt, dass alles Bewusstsein von der Beihülfe des Hirns und Nervenapparats abhängig sei. Wie doch wäre jener Dualismus zu erklären, wie das plötzliche Auf- und Absteigen, ja der Wechsel im Focus des Bewusstseins; wie noch weit mehr der Umstand, dass das eine Bewusstsein des andern mächtig ist, nicht aber umgekehrt? Wie will man in einem und demselben Organe (dem Hirne) die Möglichkeit einer solchen Doppelheit, die Einschachtelung eines höhern Vermögens in ein niederes auch nur annäherungsweise begreiflich machen? Hier bleibt Dunkel, Widerspruch, Ungereimtheit, welche nur um so fühlbarer werden, je mehr man den einzelnen Bedingungen nachforscht, welche dabei vorausgesetzt werden müssten.

Diese Widersprüche verschwinden vollständig, wenn wir auch hier jener schon früher uns wahrscheinlich gewordenen Hypothese Raum geben, dass es Bewusstseinszustände der Seele gebe, die unabhängig vom organischen Apparate des Leibes und von seinen Bedingungen sich vollziehen und die eben damit durch eine freiere Entbindung des Bewusstseins sich kennbar machen. Unter dieser Voraussetzung, unter der Annahme eines wechselnden Gebunden- oder Entbundenseins der Seele vom „äussern Organismus“, somit eines Lebens und Wirkens blos in den Regionen des „innern Leibes“, erklären sich jene Erscheinungen vollständig und widerspruchslos, und besonders die beiden sonst schwierigsten Punkte, die Möglichkeit eines plötzlichen Wechsels zwischen den entgegengesetzten Zuständen und der Umstand, dass im Hellsehen das gewöhnliche Bewusstsein mitumfasst ist, während jenes bei der Rückkehr zu diesem plötzlich und vollständig vergessen wird, — diese beiden Thatsachen erhalten hier ihre ganz natürliche Erklärung. Der Seele, indem sie in ihr Verhältniss zum Körper zurücktritt, muss sich augenblicklich verdunkeln, was sie ausser-

halb dieser Bindung empfand und wirkte, während sie im entbundenen Zustande auch das nicht verlieren kann, was für sie innerhalb der sinnlichen Bedingungen des Bewusstseins fällt.

Diese Hypothese tritt zugleich nun im gegenwärtigen Zusammenhange keineswegs vereinzelt auf, noch entbehrt sie einer allgemeinern Begründung. Der erste Schritt zu ihr ist gebahnt durch das streng erwiesene Resultat des ganzen Werkes: dass die Seele ihren Leib sich selber ausgestalte, dass also die Verbindung mit dem gegenwärtigen Stoffleibe nur eine ihrer möglichen Daseinsformen sei, über welche hinaus sie noch in ihrer Integrität bestehe. Ergeben sich nun selbst in ihrem gegenwärtigen Leben Bewusstseinserscheinungen und Verhältnisse, welche mit jener Daseinsform in keiner irgend begreiflichen Analogie mehr stehen, so ist die Wissenschaft so berechtigt als genöthigt, jene mögliche Annahme in eine wirkliche zu verwandeln: in jenen Zuständen muss die Verbindung mit dem Leibe aufgehoben sein, so gewiss nur unter dieser Voraussetzung sie selber begreiflich werden. Sollte nun diese Nachweisung hier uns gelingen, so dürfen wir das daraus gewonnene Resultat ebenso den festen Ergebnissen der Physiologie zuzählen, wie irgend eine andere, durch Rückschluss aus der Beobachtung in ihr begründete Theorie. Wir nehmen dieses Recht hiermit in Anspruch und werden es durch weitere Instanzen aus der Erfahrung noch entschiedener begründen.

167. Hier nämlich könnte der Einwand uns begegnen, dass die Thatsachen, auf die wir uns berufen, wesentlich zu den ausnahmsweisen gehören, und dass es gewagt sei, auf diese so exorbitante Schlüsse zu gründen. Wir erwidern, dass es mit nichten blos seltene oder ausnahmsweise Erfahrungen sind, — die darum jedoch nicht an sich zweifelhaft zu sein brauchen —, welche hier zu Grunde liegen. Es reihen sich Thatsachen an aus dem täglichen Leben und aus der ge-

meinen Erfahrung, die man bisher keiner genauern Beachtung gewürdigt und für die man daher gleichfalls eine bestimmtere Deutung schuldig geblieben ist. Es ist ein physiologischer Erfahrungssatz, dass jedes Organ nur einen genau bestimmten Grad von Reizfähigkeit besitzt, der, wenn diese Grenze überschritten wird, unmittelbar in Unempfindlichkeit übergeht. Man hat beobachtet, dass der höchste Grad des Schmerzes plötzlich und ohne allmählich sich abschwächenden Uebergang in Ruhe und Schmerzlosigkeit sich verwandelt. Aber noch umfassender ist diese Analogie; sie erstreckt sich auch auf die Gesammtheit unsers Empfindungsvermögens. Die durch den höchsten Körperschmerz geängstete Psyche rettet sich aus der unerträglichen Verzweiflung ihres Zustandes in ihr Inneres, zu einer Empfindungslosigkeit, welche gar nicht selten von Erscheinungen begleitet ist, die dem Hellsehen analog sind. (So bei heftigen Nervenleiden, bei den höchsten Graden der Tortur, bei Krankheitskrisen, welche dem Tode vorangehen.) Eine plötzliche Ohnmacht, ein Starrkrampf ergreift die Leidenden; aber dieser neue Zustand ist bei weitem nicht immer der einer schmerzlosen Bewusstlosigkeit, einer dumpfen unempfindlichen Vernichtung, sondern bei erhöhterm Bewusstsein das Gefühl befriedigter Ruhe und innigen Behagens. Hier ist wiederum das plötzliche Abbrechen des alten Zustandes, das ebenso plötzliche Eintreten eines andern und andersgearteten Bewusstseins das Charakteristische, und gerade dies muss erklärt werden.

Glaubt man dergleichen wirklich noch begreiflich zu finden, wenn man ein und dasselbe Organ zum gleichzeitigen Träger dieser direct entgegengesetzten und durchaus ungleichartigen Zustände macht, indem man starr an dem Satze festhält, dass alles Bewusstsein unausweichlich und ohne Ausnahme an die Mitwirkung des Hirns und des Nervensystems geknüpft sei? Oder liegt nicht vielmehr die weit ungezwungenere Erklärung dieser Thatsachen in der entgegengesetzten Annahme: dass auch hier, der zu erklä-

renden Erscheinung analog, ein alternirender Wechsel stattfinden möge zwischen einer an die Bedingungen des Organismus gebundenen, und einer von ihr unabhängigen Form des Bewusstseins? Hat man nur einmal die Möglichkeit einer solchen Annahme zugegeben — und wir haben gezeigt, dass gegen die Möglichkeit an sich nichts eingewendet werden kann (§. 159) —: so wird man auch immer mehr auf Beispiele aufmerksam werden, welche jene hypothetische Annahme bestätigen.

168. Ein höchst auffallendes Beispiel solcher Bestätigung müssen wir in nachstehender Thatsache finden. Es ist die Selbstbeobachtung eines jungen Arztes, welcher unter Pfeufer's Aufsicht mit Chloroform sich ätherisirte und der die stufenweise Veränderung seiner Empfindungen dabei folgendermassen beschreibt. *) „Ein Feuermeer von Lichtfunken wirbelte (anfangs) vor meinen Augen; es erfasste mich dabei grosse Beklemmung und Angst" (offenbar Zeichen von höchster, durch die Aetherisirung bewirkter Hirnreizung, welche, wenn sie fortgedauert und sich gesteigert hätte, ohne

---

*) „Zeitschrift für rationelle Medicin" von Henle und Pfeufer (Heidelberg 1847), VI, 79. — Lotze („Medicinische Psychologie", S. 84) scheint diese Beobachtungen im Auge zu haben, wenn er den Wunsch äussert, „dass jenes ganze dunkle Gebiet sich der Herrschaft des Experiments ebenso unterwerfen liesse, wie die Entdeckung der Aetherwirkungen ein anderes nicht minder wunderbares Gebiet psychischer Erscheinungen der zweifellosesten Beobachtung zugänglich gemacht habe". Indem wir der letztern Bemerkung beitreten, können wir doch keinen principiellen Unterschied finden in den Selbstbeobachtungen, die ein Aetherisirter an sich macht, und den Thatsachen, die etwa eine Somnambule oder ein sonstiger Ekstatischer in sich erfährt. Bei jenem wie bei diesen wird die Aussage sorgfältig geprüft und an die Controle verwandter oder analoger Erscheinungen gehalten werden müssen. Im ganzen Gebiete des innern subjectiven Geschehens aber ist ein „Experiment", welches von der Beobachtung des Experimentirenden begleitet werden könnte, an sich selbst unmöglich. Bei allen dergleichen Thatsachen ist man lediglich auf die Aussagen anderer über ihre innern Zustände angewiesen; wir sehen daher, unter dem angegebenen Vorbehalte, keinen Grund, ausschliessend den Berichten Aetherisirter zu trauen, nicht auch den andern, wenn sie in Analogie mit sonstigen Thatsachen stehen.

Zweifel zur Lähmung und zu eigentlichem Tode geführt hätte). „Aber noch einen Augenblick“ — (also auch hier war der Wechsel des Zustandes ein *plötzlicher*) — „und ich empfand von allem dem, aber auch von der Aussenwelt überhaupt, *ja von meinem eigenen Körper nichts mehr*. Die Seele war gleichsam *ganz isolirt und getrennt von dem Körper*“: — eine Beobachtung, in der bekanntermassen auch die Somnambulen des höchsten Grades übereinstimmen und deren Bedeutung und Richtigkeit man nicht verwerfen kann, wenn es auch nicht leicht möglich wäre, sie durch analoge Erfahrungen des gewöhnlichen Bewusstseins zu controliren, da hier dergleichen Zustände eben gar nicht vorkommen können. Bedenken wir indess, dass uns in unserm natürlichen Dasein das allgemeine Gefühl unsers Körpers nie verlässt, ja dass es mit unserm Selbstbewusstsein so innig verbunden ist, um im natürlich-reflexionslosen Zustande den Leib sogar mit unserm Selbst für völlig identisch, wenigstens für ununterscheidbar verschmolzen zu halten, so müssen wir im entgegengesetzten Falle die Möglichkeit zugestehen, dass, wenn jene enge Verbindung von Leib und Seele wirklich aufgehoben ist, *dies ebenso entschieden und untrüglich in unserm Bewusstsein sich kundbar machen werde*, wie im gewöhnlichen Zustande die innige Verknüpfung beider empfunden wird. Ja es folgt sogar mit Nothwendigkeit, dass solch ein specifisch verändertes Bewusstsein in diesem Falle eintreten müsse, weil die Grundbedingungen desselben sich geändert haben. *Wir sind daher genöthigt, jenen Aussagen von dem Nichtmehrempfinden des eigenen Körpers objective Wahrheit zuzugestehen, so gewiss ihre Annahme sich als eine nothwendige erweist, wenn jene Verbindung von Leib und Seele wirklich aufgehoben ist*. Mit gleicher Nothwendigkeit ergibt sich aber aus dieser Thatsache auch die weitere Folgerung: dass, weil der Geist während dieses Zustandes in seinen Bewusstseins-

acten nicht verdunkelt, sondern gesteigert erscheint, er überhaupt auch ohne Leib und Nervenapparat des Bewusstseins fähig sein müsse.

Der Berichterstatter fügt weiter noch hinzu: „Dabei fühlte sich der Geist“ (während jenes Bewusstseins der Leiblosigkeit) „aber noch als solcher, und ich hatte den Gedanken, als sei ich jetzt todt, hätte aber ewiges Bewusstsein.“ — Auch diese Aussage ist bedeutungsvoll; denn sie steht nicht vereinzelt, vielmehr stimmt sie nicht nur mit den Aeusserungen vieler Somnambuler und Ekstatischer überein, sondern mit dem höchst merkwürdigen und ausführlichen Berichte eines im Wasser Erstickten, nachher aber Geretteten, dessen wir später noch ausführlicher gedenken müssen.

Wir dürfen daher nicht blos als eine auf dem Wege des Rückschlusses ermittelte Hypothese (§. 167), sondern als Erfahrungsthatsache den entscheidenden Satz aussprechen, der allerdings die Physiologie um eine ganz neue Hälfte von Untersuchungen und Erfahrungen bereichern würde: dass es noch vor dem eigentlichen Tode Zustände gibt, in denen der Geist vom Einflusse des Nervensystems und des ganzen äussern Leibes völlig befreit, dennoch nicht aufhört, Bewusstsein zu haben und die Erinnerung an seinen bisherigen Zustand, kurz, das Bewusstsein der Identität seiner Persönlichkeit festzuhalten. Wie es schon während des Lebens eine Art von Vortod gibt, so ist auch eine Anticipation des Bewusstseins in diesen Zuständen möglich.

169. Untersuchen wir ferner, soweit es möglich, die Formen dieses „jenseitigen“ oder nicht mehr durch den äussern Organismus vermittelten Bewusstseins, so lassen sich — ganz abgesehen von seinem Inhalte, über dessen Bedeutung später —, zwei charakteristische Kennzeichen unterscheiden.

In jenem Zustande relativer Entleibung bedarf das Be-

wusstsein nicht mehr seiner gewohnten langsamen und dennoch unvollständig bleibenden Erinnerung, überhaupt keines mühevollen Besinnens; es ist das hellste und intensivste Gedächtniss geworden, vor welchem auch die verborgensten Falten und längst vergessene Züge des bisherigen Daseins wieder hervortauchen: der gesammte eingelebte Besitz des Geistes tritt plötzlich und in engster causaler Verkettung vor sein Bewusstsein. Sodann ist es nicht mehr jener relativ langsame Bewusstseinsprocess, mit dem wir im gewöhnlichen Leben die Vorstellungen, oft sogar nur lückenhaft und sprungweise, aneinander reihen, sondern die Gedanken gehen in einer für die Vorstellungsgesetze des Wachens unverhältnissmässig raschen Folge vor dem Bewusstsein vorüber, während doch die innere causale Verbindung, das Logische, bewahrt bleibt.

Ferner lässt sich nicht verkennen, dass beide Erscheinungen: die intensive Fülle des Bewusstseins, von dem nichts vergessen ist, und die energische Geschwindigkeit des Vorstellens, bei der dennoch jedes Einzelne deutlich unterscheidbar bleibt, in wechselseitigem Zusammenhange stehen. Wo das eine sich findet, tritt auch das andere ein. Zuletzt — und dies darf am wenigsten übersehen werden — sind diese beiden Thatsachen keineswegs seltene oder vereinzelt dastehende, sondern schwächere Anzeichen davon lassen sich auch im gewöhnlichen Traume beobachten, welche Allgemeinheit uns eben die Hoffnung gibt, dem innern Grunde jener Erscheinungen näher zu dringen.

Schon Darwin hat in seiner „Zoonomie" darauf aufmerksam gemacht, wie eine äusserliche Empfindung, die in das Bewusstsein des Träumenden eintritt und dabei zugleich ihn erweckt, dennoch Veranlassung zu einem lang ausgesponnenen Traume werden könne, der somit in den kurzen Augenblick zwischen der gehabten Empfindung und dem dadurch hervorgerufenen Erwachen sich hineindrängt. Stef-

fens*) hat ein merkwürdiges Beispiel davon aus seiner eigenen Erfahrung erzählt, Fechner hat analoge Fälle gesammelt**), und Aehnliches wird gewiss jeder aufmerksame Beobachter an sich selbst erfahren haben, wenn er auf diesen Punkt hat achten wollen.

Wir verkennen zunächst die Complication in dieser Thatsache nicht. Der Traum wird durch eine äussere Empfindung veranlasst, also entschieden nur durch Vermittelung des Hirns in der Seele erregt, welche solchergestalt während desselben sich in natürlicher Verbindung mit dem Leibe befindet; und dennoch ist die Form des Traumbewusstseins, welches dadurch veranlasst wird, ausser aller Analogie mit dem Verhalten des gewöhnlichen wachen Vorstellens. Das fast absolute Verschwinden aller für die gewohnte Auffassung messbaren Zeitunterschiede in diesen Traumzuständen widerspricht allen Bedingungen des gewöhnlichen Bewusstseins, welches uns mit einem charakteristischen Worte „Hirnbewusstsein" zu nennen erlaubt sei. Wir werden weiterhin zeigen, dass das letztere nach den physiologischen Bedingungen, die dabei mitwirken, in der That nur nach messbaren und deutlich bewussten Zeitzwischenräumen zu Stande kommen könne, gerade also, wie die Erfahrung es lehrt. Und dennoch tritt, in jenen Traumvorgängen eben, eine ganz andere Bewusstseinsform mitten hinein, welche jenen Bedingungen schlechthin widerspricht. Dies scheinen incompatible Elemente. Vielleicht jedoch gelingt es uns später eine Vermittelung zu finden, welche diese scheinbare Kluft zu überbrücken geeignet wäre.

170. Gehen wir indess weiter an der Hand charakteristischer Thatsachen. Eine ähnliche rapide „Flucht" der Vorstellungen wird in Fieberträumen beobachtet, ja was

*) „Caricaturen des Heiligsten", II, 700 fg.

**) Fechner, „Zend-Avesta", III, 30. Derselbe, „Centralblatt für Naturwissenschaften und Anthropologie", 1853, Nr. 40, S. 783.

nach der andern Seite hin hierher zu gehören scheint: in dergleichen Krankheitsdelirien, im Rausche, besonders durch intensive narkotische Mittel, im Somnambulismus u. s. w. zeigt sich zugleich nicht selten eine intensivere Thätigkeit des „Gedächtnisses", längst verschwundene Wahrnehmungen und Kenntnisse werden wieder erweckt, das am tiefsten Verborgene taucht unerwartet wieder hervor. Es bewährt sich überhaupt dabei, wie alle für das wache Hirnbewusstsein längst und unerweckbar vergessenen Vorstellungen irgend einmal wieder ins Bewusstsein treten können, dass also gar nichts jemals Erlebtes eigentlich vergessen ist, d. h. der Substanz des Geistes und seinem Bewusstsein entrissen werden kann, wenn es auch die gewöhnliche Grenze des letztern nicht mehr erreicht. Der Dorfschmied, welcher im Irrereden des Fiebers griechisch sprach, weil er diese unverstandenen Laute zufällig einmal in der Jugend vernommen hatte; der Trunkene, welchem in einer lebhaften Traumvision, unter erschreckendem moralischen Eindruck, sein ganzes Leben mit allen längst vergessenen Begebenheiten vor der Seele vorüberzog — sind bekannte, schon in Moritz' „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde" enthaltene Beispiele. In C. G. Carus „Psyche" (erste Aufl., S. 207) wird von einem englischen Opiumesser berichtet, dem es vor dem Eintritt der vollen narkotischen Wirkung vorkam, als ob alles, was er je erlebt und in sein Bewusstsein aufgenommen habe, auf einmal „wie in einer sonnebeschienenen Gegend" vor ihm liege. Dasselbe wird dort von einem Mädchen erwähnt, dem bei einem Sturz ins Wasser vor dem Verlieren des Bewusstseins das Gleiche geschehen sei. Eine ähnliche intensive und extensive Steigerung des Bewusstseins beobachtete B. van Helmont an sich selbst nach dem Gebrauche der Wurzel des Eisenhuts.*)

*) Der ausführliche Bericht darüber findet sich übersetzt bei Passavant, a. a. O., S. 156 fg. Derselbe ist auch insofern wichtig und erwäh-

Der indische Somatrank, bereitet aus dem Milchsafte der Lotosblume, der Aufguss der Blätter der Cannabis indica (Hachisch oder Hrachisch genannt), in China und im übri-

---

nenswerth, als van Helmont deutlich und ausdrücklich während jenes ekstatischen Zustandes sein Bewnsstsein und Denken aus dem Kopfe hinweg in die Gegend der Herzgrube versetzt empfand, — eine Thatsache, durch welche die oben (§. 168) mitgetheilten bestätigt werden. Was übrigens die Lokalisirung jener Empfindungen in der Herzgrube anbetrifft, so haben wir bereits den einzig möglichen Sinn derselben festzustellen gesucht (§. 156). Hören wir indess van Helmont selbst. Nach dem zufälligen Kosten jenes Pflanzenextracts mit der Zungenspitze „hatte ich ein Gefühl, als wenn mir der Schädel von aussen mit einem Bande zusammengeschnürt würde". (Diese Empfindung, wiewol in ihrem speciellern Grunde schwer zu deuten, weist doch wenigstens im allgemeinen auf Hirnaffection, auf beginnende Narkose desselben hin, gerade ebenso wie in den oben von uns angeführten Fällen.) „Endlich widerfuhr mir, was sonst niemals. Ich empfand nämlich, dass ich im Kopfe nichts denke, verstehe, wisse, noch mir einbilde nach der gewöhnlichen Weise; aber ich fühlte mit Verwunderung klar, unterscheidbar und beständig, dass alle jene Verrichtungen in der Herzgrube vor sich gingen und sich um den Magenmund verbreiteten. Ich empfand dies bestimmt und deutlich und ich bemerkte es aufmerksam, dass, obgleich ich fühlte, wie Empfindung und Bewegung vom Kopfe aus sich über den ganzen Körper verbreite, dennoch das ganze Vermögen zu denken merklich und fühlbar in der Herzgrube sei, als wenn dort die Seele ihre Anschläge überlegte" (ein Dualismus oder eine Theilung der Organe des Bewusstseins, welche mir beachtenswerth erscheint und die später noch andere Anknüpfungspunkte erhalten wird, während sie im ganzen dem von mir ausführlich begründeten Verhältnisse zwischen Leib und Seele nicht widerspricht). „Voll Staunen über diese neue Empfindungsweise, bemerkte ich nur meine Gedanken und stellte über dieselben, wie über mich selbst, eine genaue Prüfung an. Ich fand ganz deutlich, dass während dessen mein Denken und Betrachten viel klarer ward. Es war eine Seligkeit in jener intellectuellen Klarheit. Es währte auch nicht kurze Zeit, widerfuhr mir auch nicht, als ich schlief, träumte oder krank war, sondern ich war nüchtern und gesund. — — Etwa nach zwei Stunden befiel mich zweimal ein leichter Schwindel. Nach dem ersten bemerkte ich, dass das Denkvermögen zurückkehre, nach dem zweiten, dass ich auf die gewöhnliche Weise denke." Aus dieser umständlichen und das Gepräge genauer Selbstbeobachtung an sich tragenden Erzählung ergibt sich nur, dass er durch Zufall in denselben Zustand gerathen war, der im ältern und neuern Orient sehr wohl bekannt, dort als „Wonnetraum", „Wonneleben" u. s. w. bezeichnet wird; eine intensivere und lebhafter wirkende Form des Rausches,

gen Oriente bei den Aermern als Berauschungsmittel im Gebrauche, erregen einen Wonnezustand, in welchem bei lebhafterm, erhöhterm Bewusstsein „das Entfernteste vor Augen steht und die Vergangenheit Gegenwart geworden ist". Und nicht unerwähnt darf bleiben, dass nach der alten Lehre der Brahmanen, völlig in Uebereinstimmung mit den Berichten unserer Hellsehenden und den bisher von uns angeführten Thatsachen, als der vollendetste Zustand der Seele ein „Wonneschlaf" gepriesen wird, in welchem die Seele, ganz aus den Sinnen und dem Leibe zurückgezogen, „im eigenen Lichte" weilt und schaut und nach der Durchschreitung verschiedener Weihestufen sogar zur völligen Einheit des Schauens mit Brahma zu gelangen hoffen darf. „Der Zustand des besonders hellsehenden Djogi auf der höchsten Stufe" — so schildert ihn Windischmann nach Auszügen aus den Upanischaden — „ist in Betreff des Erkennens und der Willenskraft von seinem Körper so befreit, dass er gleichsam ausser demselben lebt und dass er mit dem hellsehenden Bewusstsein und der Erinnerung des Gesehenen und Erfahrenen auch ins offene Leben hervortritt." *) Es ist, wie man sieht, die deutlichste Beschreibung eines mehr oder minder aufgehobenen „Hirnbewusstseins". Ganz Aehnliches kannten und beschrieben schon die alten Theurgen der neuplatonischen Schule und vieles Analoge aus allen Völkern und Zeiten würde die Forschung zusammenstellen können. Hier gewährt indess nicht die Fülle der Thatsachen, sondern die

---

den die Orientalen durch allerlei narkotische Mittel zu erzeugen wissen. Das Interessante für uns ist das Sichverhalten der Organe des Bewusstseins dabei.

*) Man vergleiche die Auszüge von Windischmann bei Ennemoser, „Geschichte der Magie", S. 305—319, wo der letztere zugleich parallele Beispiele von neuern Hellsehern beibringt. Weiteres über die Ekstatischen des Orients bei Passavant, S. 155 fg. Aehnliche Wirkungen auf das Bewusstsein durch den Genuss des Stechapfels und des Bilsenkrauts sind in Fechner's „Centralblatt", 1853, Nr. 40, S. 783, zusammengestellt.

Auswahl des einzelnen Charakteristischen eine belehrende Bedeutung.

171. In letzterm Betrachte ist daher noch einer Thatsache umständlicher zu erwähnen, theils weil der Selbstbeobachter und Berichterstatter derselben ganz unverfänglich ist, theils weil das Beobachtete so vollständig verläuft, dass es uns alle Abstufungen des fraglichen Zustandes deutlich erkennen lässt. *) Dabei ist seine Uebereinstimmung mit den vorher angeführten Fällen, besonders mit dem Berichte des Chloroformisirten, in allen wesentlichen Erscheinungen unverkennbar. Dieselbe Plötzlichkeit der Uebergänge, aber auch derselbe innere Gegensatz zwischen dem jenseitigen und dem Hirnbewusstsein; in jenem das Gefühl der Ruhe und Klarheit, in diesem die widrigste Krankheitsempfindung; dort unermessbare Raschheit intensivsten und lebendigsten Vorstellens, hier der langsame Gang des gewöhnlichen sinnlich-reflectirenden Bewusstseins.

Der englische Admiral Beaufort fiel in den ersten Jahren seines Seedienstes einmal durch Unvorsichtigkeit ins Meer. Als er nun im Ertrinken war und infolge der nahen Erstickung schon alle Muskelbewegung aufgehört hatte, trat plötzlich — so erzählt er selbst — an die Stelle

---

*) Der Fall ist, soviel wir wissen, zuerst mitgetheilt worden in Haddock's „Somnolismus und Psycheismus, deutsch von Dr. Merkel" (Leipzig 1852), S. 255—259. (Im Auszuge in Fechner's „Centralblatt", 1853, Nr. 3, S. 44 fg.) Haddock, ein englischer Magnetiseur, leitet die Erzählung mit folgenden Worten ein, welche indirect bestätigen, was auch deutsche Magnetiseure, Passavant, Ennemoser, van Ghert, Werner und viele andere beobachtet haben: „Dieser Brief — — beweist auf eine merkwürdige Art die Existenz des innern Gedächtnisses, welches in bewusster Weise in den höhern und innerlichern Stadien der Mesmerischen Ekstase thätig wird; er stimmt ferner mit dem überein, was ich zu wiederholten malen beobachtet habe: dass nämlich im Zustande der Ekstase dem innern Gedächtnisse zuweilen eine Art phantasmagorischer Vorstellung vorgeführt wird, wobei die Vorkommnisse ganzer Jahre in den engen Raum einiger Secunden oder Minuten zusammengedrängt werden. Der Brief scheint etwa im Jahre 1825 geschrieben zu sein" u. s. w.

der bisherigen tumultuarischen Empfindungen des Schreckens und der Angst ein Gefühl vollkommener Ruhe. Bei gänzlicher Abgestorbenheit der Sinne fand doch sehr intensive Thätigkeit des Geistes statt, wobei er sein ganzes vergangenes Leben in der Erinnerung nach rückwärts durchreiste, und „zwar nicht in blossen Umrissen“ (nicht blos in verblassten anschauungslosen Begriffen denkend), „sondern als vollständiges Gemälde, mit den kleinsten Zügen und Nebenumständen die Vergangenheit durcherlebend“ (intuitiv-denkend). „Ein Gedanke jagte den andern mit einer Schnelligkeit der Aufeinanderfolge, welche nicht nur unbeschreiblich, sondern gewiss auch für jeden, der noch nicht in einer ähnlichen Lage gewesen, unbegreiflich ist.“ So gewann er „einen panoramatischen Ueberblick seiner ganzen Existenz“, begleitet von dem Gefühle des Rechts und des Unrechts, nach Ursachen und Folgen; und auch das längst Vergessene, selbst unbedeutende Ereignisse traten mit der grössten Lebhaftigkeit vor ihn wie ein jüngst Vergangenes. Dabei war er, wie er sagt, durchaus in die Vergangenheit verwickelt, und kein einziger Gedanke ging hinaus in die Zukunft; ebenso wenig regten sich religiöse Hoffnungen und Befürchtungen. Die ganze Dauer dieser für sein Bewusstsein höchst reichhaltigen Begebenheiten konnte übrigens kaum zwei Minuten betragen, weil er rasch aus dem Wasser gezogen wurde. Durchaus entgegengesetzt war sein Zustand gleich nach der Wiederbelebung: „Eine hülflose Angst, eine Art fortwährenden Alpdrückens schien bleischwer auf jedem Sinne zu lasten; eine einzige, aber confuse Idee, der Glaube, dem Ertrinken nahe gewesen zu sein, erfüllte meinen Geist, statt der grossen Menge klarer und bestimmter Ideen, welche ihn vor kurzem durchflogen. — — Ich wurde von Schmerzen gepeinigt; kurz, ich war elend durch und durch.“

172. Ueberblicken wir die hier angegebenen Thatsachen im Ganzen nach ihrem charakteristischen Verhalten,

so wird es dem unbefangenen Urtheile allerdings schwer und immer schwerer werden, auch in ihnen durchaus nichts anderes zu sehen, als nur eigenthümliche Modificationen unsers gewöhnlichen Hirn- und Sinnenbewusstseins, wobei die „normale“ Einheit von Seele und Leib nicht im geringsten gelockert oder beeinträchtigt zu sein braucht. Indess kann ein solcher Zweifel an sich die besonnene Forschung noch nicht berechtigen, zur entgegengesetzten Annahme überzugehen und die Möglichkeit bewusster Zustände auch ohne Mitwirkung des Organismus als erwiesene Wahrheit zu behaupten, solange es noch nicht gelungen ist, ein positives Kriterium anzugeben, durch welches beide Bewusstseinsformen voneinander sich unterscheiden, und zugleich den Grund dieses Unterschiedes aufzudecken. Vielleicht gelingt uns im Folgenden diese doppelte Nachweisung.

Das Räthselhafteste und Auffallendste bei jenen ekstatischen Erscheinungen ist ohne Zweifel die unverhältnissmässige Geschwindigkeit, mit welcher die Vorstellungen in ihnen verlaufen, wobei die empirischen Maasse der Zeitdauer ganz unanwendbar werden. Damit verglichen zeigt der gewöhnliche Bewusstseinsprocess einen höchst langsamen, ja trägen Verlauf. Ebenso ist es eine deutlich erkennbare, nur noch nicht in ihren umfassenden Folgen für die Psychologie erwogene Erfahrung, dass auch in Betreff der einzelnen Individuen die Vorstellungs- und Gedankencombination bei dem einen langsamer verläuft als beim andern, worin äusserlich oder gleichsam quantitativ messbar der Unterschied der geistigen Begabung, ebenso die verschiedenen Talente und die verschiedene Uebung der Geister sich kennzeichnen, indem der eine in gewissen Denkoperationen, weil ungeübter, auch langsamer ist als der andere. So steht als allgemeine Thatsache fest der relativ langsame Vorstellungsverlauf unsers gewöhnlichen Bewusstseins, verschieden nach den Individualitäten und nach der Art der Bewusstseinsprocesse.

Woher nun rührt eigentlich das retardirende Element im Bewusstsein? Im Wesen des Geistes kann es nicht liegen, sonst vermöchte er nicht in den ekstatischen Zuständen jene ungleich höhere Energie zu zeigen, ja sonst könnte er ebenso wenig — was gleichfalls hierher gehört — im gewöhnlichen Zustande des Bewusstseins durch „Anstrengung" und „Aufmerksamkeit", d. h. durch bewussten Willen, die Operationen seines Denkens und Vorstellens beschleunigen.

Wo die eigentliche Ursache davon zu suchen sei, kann unsers Erachtens seit der Entdeckung von H. Helmholtz über die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Nervenwirkungen nicht mehr zweifelhaft sein. Dieser erwies mittels einer sehr sinnreich erdachten Untersuchungsmethode aus wiederholten Versuchen, dass „eine messbare Zeit vergehe", während sich der Reiz vom Centralende eines Bewegungsnerven zum peripherischen in die Muskeln hinein fortpflanzt, und dass diese Zeit in dem Verhältniss kürzer wird, je kürzer die Nervenpartie ist, welche der Reiz zu durcheilen hat.*) Sicherlich nun wird diese messbare Zeitdauer nicht blos bei den Wirkungen der Bewegungsnerven stattfinden, sondern ebenso von den Empfindungsnerven oder überhaupt von allen Nerven- und Hirnwirkungen anzunehmen sein. Wir kennen bisjetzt noch nicht aufs entfernteste die bestimmte Art der Vermittelung und die einzelnen Theile des Hirns, welche bei den einzelnen Bewusstseinsprocessen in Anspruch genommen

*) H. Helmholtz, „Vorläufiger Bericht über die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Nervenreizung" in J. Müller's „Archiv für Anatomie", Jahrg. 1850, S. 71—83. (Hier wird das Resultat der Entdeckung kurz angegeben.) Derselbe, „Messungen über den zeitlichen Verlauf der Zuckung animalischer Muskeln und die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Reize in den Nerven", ebendaselbst, S. 276—364. (Hier wird die Untersuchungsmethode angegeben und die Berechnung angestellt; ein kurzes Résumé des Ganzen findet sich am Schlusse, welchem wir das oben bezeichnete Resultat entnommen haben.)

werden (§. 134). Nur das ist ausgemacht, dass selbst der einzelnste Vorstellungs- und Willensact einen höchst complicirten Apparat verschiedener Hirn- und Nerventheile in Anspruch nimmt, deren jeder, um zu wirken, einer bestimmten Zeitdauer bedarf. Und so erklärt sich vollständig der Umstand: dass bei allen Bewusstseinsacten, die unter Vermittelung des Hirns und Nervensystems zu Stande kommen, eine „messbare Dauer", eine relative Langsamkeit derselben stattfinden müsse. Im Hirn- und Nervensysteme liegt daher jene retardirende Ursache für die gewöhnlichen Bewusstseinsprocesse.

173. Dies wird noch durch eine merkwürdige, ganz wo anders her stammende Thatsache indirect bestätigt. Genaue Beobachtungen der Astronomen beweisen, dass nicht zwei qualitativ verschiedene Empfindungen (z. B. des Gehörs und Gesichts) zugleich vor den Focus des Bewusstseins treten können. „Der Astronom, der die Culminationszeit eines Fixsterns oder die Zeit einer Fixsternbedeckung bestimmen soll, vermag nie vollkommen gleichzeitig mit der Wahrnehmung des Auges den Schlag des Pendels zu vernehmen, sondern er vernimmt ihn entweder später oder er eilt ihm mit der Phantasie voraus, d. h. er beobachtet ihn eigentlich gar nicht, sondern anticipirt ihn nach der Regel des Rhythmus." *) Die Ursache davon scheint uns kaum zweifelhaft. Indem jede Nervenenergie, durch welche Sinnenempfindungen veranlasst werden, für sich selbst an eine in bestimmter, messbarer Zeit verlaufende Veränderung des Nerven- und Hirnapparats geknüpft ist, so ergibt sich daraus als unmittelbare Folge, dass auch der damit znsammentreffende Vorgang, der jene Energie in

---

*) Drobisch, „Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode" (Leipzig 1842), S. 82, wobei er sich auf des Astronomen Bessel Beobachtungen beruft.

Empfindung oder in Bewusstsein umsetzt, einer bestimmten Zeitdauer bedürfe; — d. h. das Bewusstsein wird dadurch für eine gewisse, vielleicht sogar messbare Dauer in Anspruch genommen, während welcher daher die Perception aller andern gleichzeitig damit zusammenfallenden Veränderungen in den Empfindungsorganen nothwendig für die Seele sich verdunkeln muss. So scheint wenigstens im allgemeinen jener von Bessel berichtete Vorgang der Erklärung keine Schwierigkeiten zu bieten. Der Schlag des Pendels, der gleichzeitig mit der Gesichtsempfindung eintreten sollte, wird vom Ohr gar nicht vernommen, sondern nur nach der „Regel des Rhythmus" ergänzt (in der allgemeinen, über jenen ganzen Hergang sich verbreitenden, d. h. nach der Unterbrechung durch die dazwischentretenden Gesichts- und Gehörempfindungen stets reproducirten Gesammtvorstellung jenes Rhythmus festgehalten), weil bereits eine andere Empfindung den Focus des Bewusstseins erfüllt. Schwerer wird die Deutung des andern Vorgangs, „dass der Schlag des Pendels später gehört werde", also zu einem Zeitpunkt, wo die Nervenenergie, welche die Gehörempfindung veranlasste, eigentlich schon vorüber ist. Sollte sich diese Thatsache bestätigen, so würde dies auf eine längere Nachwirkung der Energien in den Sinnenorganen, auf eine Art von „Gedächtniss" der Empfindungen zurückschliessen lassen, wovon auch sonstige Spuren vorkommen, wie im „Abklingen der Farben", in den längern Nachwirkungen starker Gehör-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen, welches alles jedoch bei genauerer Erwägung noch nicht hinreicht, das Specifische der hier vorliegenden Erscheinung erschöpfend zu erklären.

Für uns jedoch liegt die Wichtigkeit der ganzen Thatsache lediglich in dem Umstande, dass offenbar nur darum die Seele einer gewissen Zeitdauer bedarf, um ihrer Empfindungen bewusst zu werden, weil das organische

Substrat, auf dessen Veränderung jene beruhen, an ein bestimmtes Zeitmass gebunden ist. Wir dürfen daher jene Analogie über den Bereich der blossen Empfindung ausdehnen; auch eine absolute Gleichzeitigkeit verschiedener Vorstellungen oder Begriffe im Focus des gewöhnlichen, durch den organischen Apparat vermittelten Bewusstseins muss entschieden bezweifelt werden, eben weil auch diese im gewöhnlichen Zustande der Seele der Mitwirkung eines sinnlichen Substrats bedürfen, welche eine bestimmte Zeitdauer für sich in Anspruch nimmt.

Aber auch zu dem umgekehrten Schlusse sind wir nunmehr berechtigt: dass allem Bisherigen zufolge diejenigen Zustände des Bewusstseins, in denen jenes beschränkende Zeitmass nicht mehr vorhanden ist (wir haben das Thatsächliche darüber kennen gelernt), auch nicht mehr unter dem Einflusse eines sinnlichen Substrats stehen; dass in ihnen allen daher die Seele leibfrei vorstellt und wirkt; denn der Leib, der äussere Organismus zeigt sich dabei als aufgehoben in seinen retardirenden Wirkungen. (Vgl. §. 176.)

174. Scheint dies alles nun festzustehen, so ergibt sich daraus eine Reihe von Folgerungen, deren durchgreifende Wichtigkeit für die gesammte Physiologie wie Psychologie nicht zu verkennen ist.

Die „Zeitvorstellung“ zuvörderst, in dem gewöhnlichen empirischen Sinne, wie wir die Veränderungen an uns und an den äusserlich empfundenen Gegenständen zu messen gewohnt sind, entsteht uns allein auf dem Augpunkt unsers Hirnbewusstseins und ist lediglich Product desselben. Sie bietet uns nur eine lückenhafte, bruchstückweise Auffassung der Veränderungen, die innerhalb der wahren Zeit („Dauer“) und ihres wirklichen Verlaufs in uns und ausser uns vorgehen; denn die dazwischenfallenden Mittelglieder der wahren Verände-

rung, die sich rascher abwickelt, als die sinnliche Perception je sie ergreifen kann, fallen in der Mitte heraus und entgehen so dem percipirenden Bewusstsein der Seele. Die entscheidende Bedeutung dieses Satzes für den ganzen Charakter des Vorstellens und Bewusstseins in der Zeit- oder Sinnensphäre ist unverkennbar; zuerst Leibnizens scharf beobachtender Geist erkannte ihn, freilich ohne seinen eigentlichen Grund auszufinden, indem er behauptete, dass jede bewusste, zu deutlicher Perception gelangende Vorstellung aus unzählbaren, bewusstlos bleibenden Theilvorstellungen bestehe.

Erst jenseit des „Hirnbewusstseins" verschwindet jene rohe, lückenhafte Zeitvorstellung, das Erzeugniss unsers „Erdgesichts". An ihre Stelle tritt für uns die wahre Zeit, die ebenso sehr ruhende Dauer des Realen als rastlos energische Veränderlichkeit desselben ist (denn das Reale ist in jedem Augenblicke seines Daseins wirklich beides zugleich), deren Bewusstsein auch empirisch in jenen ekstatischen Zuständen auf sporadische Weise für uns hindurchbricht. Das empirische (unwahre) Bild der Zeit vergeht uns definitiv im Tode, wie es partiell im Hellsehen aufgehoben wird. Aber jene Welt ist keine „jenseitige" in dem Sinne, als wenn sie nur durch einen Absprung in ein völlig neues Dasein zu erreichen wäre. Sie ist vielmehr die stets uns beiwohnende, in unserm gegenwärtigen Halbbewusstsein verborgene, es nährend und begeistend aus ihren geheimen Quellen. Denn alles, was wir als unwillkürliche Eingebung im Bewusstsein bezeichnen müssen (darin besteht aber der eigentliche Reichthum unsers Wesens), stammt aus jenem allgegenwärtigen Hintergrunde unsers Geistes.

175. Sodann ist aber auch entschieden anzuerkennen, wie weit der Umfang jenes Hirnbewusstseins reiche. Nicht nur die Sinnenempfindung, sondern alle Functionen der gewöhnlichen Wiedererinnerung, die wohl zu unterscheiden

ist von jenem innern Gedächtnisse, welchem nichts entgeht, in dem alles bewahrt bleibt — nicht minder die Einbildungskraft nach den bekannten „Gesetzen der Vorstellungsassociation", das reflectirende, nach den Gesetzen des Syllogismus die Begriffe combinirende Denken, wie der bewusste Wille, zeigen sich insgesammt der Sphäre des Hirnbewusstseins verhaftet, denn sie stehen sämmtlich unter der Form der gemeinen Zeitvorstellung, und ihr eigener Verlauf, ihr Gelingen oder Mislingen, ist daher auch von organischen Zuständen, von Stimmung oder Verstimmung, kurz, von körperlichen Veränderungen abhängig, so gewiss keiner dieser Bewusstseinsvorgänge ohne Vermittelung des Nervenapparats vor sich gehen kann.

Daraus erklären sich auch wenigstens im allgemeinen die sogenannten Räthsel des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung; die Thatsachen, dass bei Hirnkrankheiten, bei Schlagfluss mit partieller Hirnlähmung u. dgl. mitten aus der Reihe sicher angeeigneter und eingelebter Vorstellungen für die bewusste Reproduction gewisse Zwischenglieder herausgerissen sind, z. B. dass das Gedächtniss für die Eigennamen verschwunden ist, oder dass statt aller andern eine einzelne Vorstellung unwillkürlich sich hervordrängt und mit Ausschluss der übrigen unaufhörlich reproducirt wird. Wir müssen hier eine Erklärung statthaft finden, welche mit der eigentlich materialistischen volle Analogie hat, nur dass der eigentliche Materialismus die Hälfte für das Ganze hält. Die leiblich-organische Unterlage ist in allen diesen Bewusstseinszuständen das unverbrüchlich Mitbedingende. Gleichwie daher die Lähmung einzelner Primitivfasern des Sehnerven bei beginnender Amaurose Lücken im Gesichtsfelde hervorbringt, ganz vergleichbar damit müssen auch partielle Lähmungen einzelner Hirnpartien den stetigen Zusammenhang der an sie geknüpften Bilder unterbrechen und jene scheinbar zufälligen Lücken des reproducirenden Bewusstseins erzeugen, wäh-

rend dabei das Unvermögen der Wiedererinnerung nur ein zufälliges und äusserlich bedingtes ist; auch für das Selbstgefühl des Subjects, denn dies bleibt im Hintergrunde seines Geistes auch während jener Zustände gar wohl des Vollbesitzes seiner Erinnerungen bewusst; es fühlt, dass sie nur „in diesem Augenblicke" sie nicht reproduciren könne.

Somit dürfte für die Wissenschaft das allerdings entscheidende Kriterium gewonnen sein (§. 172): dass, soweit unser Bewusstsein das Gepräge der gewöhnlichen Zeitform an sich trägt, es leiblich bedingt, blosses „Hirnbewusstsein" sei; soweit dagegen jene Züge erhöhtern, zeitfreien Vorstellens hervortreten, worin zugleich auch anderweitig erst die wahrhafte Macht und Tiefe des Geistes sich aufthut, daran jene leiblichen Bedingungen nicht mehr theilhaben, der Geist vielmehr unterdessen als leib- und hirnfrei zu betrachten ist.

Dieser Annahme muss man jedoch nach allem Bisherigen einen hohen Grad innerer Wahrscheinlichkeit zugestehen, zumal wenn man ferner erwägt, dass nur ein sehr tiefliegender Grund im Wesen des Geistes jene Doppelform des Bewusstseins bedingen kann. Wo dieser Grund selbst aber liege, kann nicht mehr zweifelhaft sein. Wenn sich erwiesen hat, dass die enge Verbindung des Geistes mit dem organischen Apparate, mit Hirn- und Nervensystem, allein es ist, wodurch der Process des Bewusstseins bis zu der Langsamkeit und abgeschwächten Gestalt depotenzirt wird, welche wir in seinen gewöhnlichen Zuständen vor uns sehen, so kann es nur ein grundverändertes Verhalten des Geistes zu seinem Organismus sein, eine Aufhebung jener engen Verbindung, wodurch die erhöhtere Wirksamkeit des Geistes bedingt wird, die wir in den beschriebenen ekstatischen Zuständen wahrnehmen. Eine solche Entbindung ist daher nicht nur möglich während des Zeitlebens, sondern auch wirklich: und sie tritt den von uns angeführten Thatsachen

zufolge sogar weit häufiger und regelmässiger ein, als man gemeinhin es annimmt; selbst die gewöhnlichen Träume, mit Aufhebung des gemeinen Zeitverlaufs, fallen in jene Region, und eine Reihe ganz anderer, noch nicht erwähnter Erscheinungen, deren wir sogleich gedenken werden, gehört gleichfalls hierher.

176. Hier nämlich ist es gestattet, mit Behutsamkeit einen Schritt weiter zu gehen, um Aussicht auf ein sehr umfassendes Gebiet von Wahrheiten zu gewinnen. Durchgreifend hat sich ergeben, ja wir können es als ein charakteristisches Resultat alles Bisherigen betrachten, dass der äussere Leib mit allem, was ihm anhängt und was er dem Geiste darbringt, weit mehr in einem unwesentlichen Verhältniss zu ihm stehe, denn als eine nothwendige Bedingung seiner Verwirklichung und seines Bewusstseins anzusehen sei. Dieser Sinnenleib in seiner factischen Beschaffenheit ist für ihn eine Schranke von unzweifelhaft retardirender Wirkung für alle seine Bewusstseinsfunctionen. Wie paradox, ja wie anstössig ein solches Verhältniss den gewöhnlichen physiologischen Ansichten auch erscheinen möge, nach unsern Nachweisungen (172—175) ist es ein vollkommen erwiesenes Resultat, zu dessen Anerkennung man allmählich sich wird bequemen müssen. Wie sehr die allgemeine ethisch-religiöse Weltansicht damit übereinstimme, ja stets, bis in die ältesten, halb mythischen Vorstellungen des Menschheitsglaubens hinein, damit übereingestimmt habe, brauchen wir nur anzudeuten. Ja ausdrücklich legen wir hier keinen Werth auf diesen Parallelismus, wo die Frage nach rein physiologischen Gründen entschieden werden muss.

Steht dies nun fest, so bleibt auch die weitere Annahme nicht abzuweisen, dass das Verhältniss zwischen beiden, da es ja überhaupt kein innerlich nothwendiges und kein unlösbares ist, auch nach verschiedenem Grade verschiebbar sein könne, dass in den wechselnden Zuständen

des Lebens eine innigere oder weniger enge Verbindung zwischen dem Geiste und seinem leiblichen Apparate eintreten möge. Offenbar wäre es unzeitig, in diesen für jetzt noch undurchforschten Regionen über irgend eine Behauptung dieser Art abschliessen zu wollen. Dennoch scheint jene Hypothese vorzugsweise sich zu eignen, auf eine Menge von Phänomenen ein erklärendes Licht zu werfen, welche zwar bekannt sind, die man aber noch keineswegs nach ihrer eigentlichen Bedeutung gewürdigt hat. Der Traum wird in der Regel den Zuständen des „Hirnbewusstseins" zugerechnet; und man hat recht daran, indem offenbar die Sinnenwahrnehmungen in denselben mit hineinspielen, ebenso organische Stimmungen, Hirnreize u. dgl. dabei die entschiedenste Mitwirkung zeigen. Aber die darin nicht selten eintretende Aufhebung der gewöhnlichen Zeitform deutet zugleich auf einen verschiedenen Charakter der Träume und auf einen möglicherweise eintretenden Doppelzustand des Geistes während derselben hin, auf ein gelösteres Verhältniss desselben zum äussern Leibe und damit auf eine tiefere Einkehr des Geistes in sich selbst; daher auch die Erscheinung, dass gerade im Traume, in der sinnvollen, vorbedeutenden Symbolik desselben, die tiefsten Beziehungen der Persönlichkeit, bis zu eigentlicher Prophetie hin, sich Luft machen können. Ueberhaupt ist früher schon darauf hingewiesen worden (§. 157), dass, was wir gemeinhin als Traum bezeichnen, nur der unbestimmte Collectivbegriff von sehr verschiedenen Bewusstseinszuständen sei, bei denen daher auch ein verschiedenes Verhalten des Geistes zu seinen organischen Bedingungen mitbestimmend sein mag.

Wir erwähnen einer andern Thatsache. Bekannt ist — denn aus allen Jahrhunderten und von allen religiösen Gebieten her finden sich zahlreiche Beispiele dafür —, dass Ascese, lange fortgesetzte „Abtödtung" des Leibes, die Tiefe, Helle und Lebendigkeit des Bewusstseins merkwür-

dig steigert, statt sie abzuschwächen. Das letztere wäre die nothwendige Folge, wenn alle Geistesthätigkeit des Menschen in allen Zuständen lediglich von der Gesundheit und kraftvollen Wirksamkeit des Hirns abhängig wäre, welche ihrerseits natürlich den Zutritt einer hinreichenden Blutmenge in dasselbe, mittelbar also vollständige Ernährung, überhaupt einen ungeschwächten Organismus voraussetzt. Mit der zunehmenden Entkräftung des Leibes müsste folgerichtig daher jedesmal auch Schwächung des Geistes und seiner Bewusstseinsfunctionen Hand in Hand gehen, wenn jene Verbindung unauflöslich und gleichsam solidarisch wäre. Nicht immer findet sich jedoch dies Verhältniss. Nach jenen und vielfachen andern unzweifelhaften Erfahrungen zeigt es sich oft genug auch umgekehrt. Mit dem ascetisch aufs äusserste herabgeschwundenen Leibe, wie mit den in gewissen chronischen Krankheiten stufenweise abnehmenden Körperkräften sinkt nicht immer in gleichem Verhältniss das geistige Vermögen, es nimmt nur einen andern Charakter an; es zieht sich seherisch in die Tiefe des eigenen Wesens zurück. Für uns, in unserer gegenwärtigen Culturepoche, sind diese Erfahrungen nur darum so selten, und wo sie etwa hervortauchen, werden sie als an sich verdächtige dem Auge unbefangener Beobachtung meist entrückt, weil der gegenwärtigen Zeit, die sich in der gesammten Bewusstseinsform der Reflexion einseitig befestigt hat, alle Anknüpfungspunkte für jene Erscheinungen fehlen. Sie werden vielleicht noch mehr und bis zur Spurlosigkeit unter uns verschwinden, ohne dass wir darum ein Recht hätten, an ihrer Objectivität zu zweifeln, oder es unterlassen dürften, auf den wahrhaften Grund derselben zurückzuweisen.

177. Endlich ist noch an eine sehr entscheidende Thatsache zu erinnern. Viel zu voreilig behauptet man als allgemeinen, ohne Ausnahme gültigen Erfahrungssatz: dass ohne Integrität des Hirns auch keine Integrität des

Bewusstseins möglich sei. Aber es sind auch zahlreiche Fälle des Gegentheils vorhanden, deren man zwar als ausnahmsweiser Merkwürdigkeiten gedenkt, ohne doch ihre folgenreiche Bedeutung zu beachten. „Es gibt", sagt der englische Physiolog Abercrombie, und viele andere haben das Gleiche beobachtet*), — „es gibt keinen Theil des Gehirns, den man nicht und in jedem Grade zerstört gefunden, ohne dass die geistige Entwickelung irgend merklich gelitten hätte."

Fechner, indem er diese Worte anführt, macht mit Recht darauf aufmerksam, dass dies nicht die Ueberflüssigkeit jener Theile beweise, sondern dass hier eine Vertretung durch den übrigen gesund gebliebenen Bestand des Hirns anzunehmen sei: — da ohnedies in den meisten der angeführten Fälle es die eine Hirnhälfte war, die sich als krank erwies. Es deutet dies nur auf die auch sonst bestätigte Thatsache hin: dass die Seele mit der Hälfte ihres Organs (mit Einem Auge oder Ohre) ebenso vollständig empfinden, überhaupt den Bewusstseinsprocess ebenso ganz vollziehen kann, als mit dem vollständigen Organe. Wenn das Hirn somit sich als ein so fügsamer Bewusstseinsapparat erweist, dass ihm die Seele unter den ungünstigsten, ja auf die Hälfte seiner Unterstützung herabgesetzten Verhältnissen dennoch eine für den Bewusstseinsprocess genügende Mitwirkung ablocken kann, so spricht diese Thatsache keineswegs für eine „Abhängigkeit der Seele vom Hirn", vielmehr umgekehrt für die principielle Selb-

*) Man vergleiche die von Fechner („Zend-Avesta", III, 177—182) gesammelten zahlreichen Beispiele aus Burdach, Longet und vielen andern neuern anatomischen und psychiatrischen Schriften. Dazu noch die Beobachtungen und das Urtheil von Volkmann (Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie", I, 569). Auch Schubert hat in seiner „Geschichte der Seele" (zweite Aufl., S. 270—272) zahlreiche Fälle von einem Fortwähren der Seelenthätigkeit bei schwer verletztem oder fast zerstörtem Gehirne gesammelt; freilich meist aus ältern Schriftstellern, wo auf weniger genaue Beobachtung zu rechnen ist.

ständigkeit der erstern und die bereitwillige Unterordnung des letztern unter die Seele. Wir haben schon zugestanden, dass die beobachtende Wissenschaft über das Genauere aller dieser Verhältnisse sich jetzt noch im Dunkel befinde; und noch weniger fällt uns ein, diese Lücken blos durch allgemeine Begriffe oder unbestimmte Hypothesen ausfüllen zu wollen. Nur dem müssen wir uns widersetzen, dass man einseitigen oder halbwahren Erfahrungen das Gepräge unbedingter Gültigkeit oder gar eines „Naturgesetzes" aufzudrücken versuche, wie es bisher geschehen ist, wenn man jede andere Art von Seelenwirksamkeit als die leiblich vermittelte für unmöglich erklärte. Die Folge davon ist eine doppelt nachtheilige. Man ersinnt sich damit nicht nur eine falsche, d. h. nur halbwahre Theorie, sondern, was noch schlimmer, man verschliesst sich zugleich das Vermögen und die Unbefangenheit erweiterter Erfahrung, welche nach den von uns gegebenen Nachweisungen schon jetzt auf ein ganz anderes Endresultat deutet, als die herrschende Meinung der Physiologen bisher gelten liess.

178. Wir wenden uns nunmehr zu einer neuen Reihe von Erscheinungen, welche man ekstatische („Seelenversetzung") im engern oder eigentlichen Sinne nennen könnte. Erst an dieser Stelle führen wir sie auf, weil sie, noch räthselhafter und unerklärlicher für die gewöhnliche Ansicht über das Verhältniss von Leib und Seele, der vorausgehenden Untersuchungen bedurften, um überhaupt nur für Anerkennung ihrer Möglichkeit einen Anknüpfungspunkt zu gewinnen.

Hier scheint es nicht überflüssig, um zunächst das Factische festzustellen, an Thatsachen zu erinnern, welche, scheinbar von sehr heterogener Natur und darum für sich betrachtet von zweifelhafter Beschaffenheit, durch ihre vergleichende Zusammenstellung dennoch Licht aufeinander werfen und so verbunden eine analogische Reihe bilden, welche in ihrer Ganzheit einen Eindruck von Glaubwürdig-

keit hinterlässt, sodass das behutsamere Urtheil sich hüten wird, nunmehr auch dem Einzelnen in dieser Reihe völlig die Möglichkeit abzusprechen. Wir glauben in der „Seelenfrage" (§. 71—73) gezeigt zu haben, dass dies die einzige methodische Form sei, um in einem Gebiete, wo der Natur der Sache nach „Experiment" und „controlirende Beobachtung" uns versagt sind, dennoch durch Beobachtung und Kritik zu Schlüssen zu gelangen, welche einen bestimmten, übrigens immer mehr zu steigernden Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten können.

Wir haben das Gemeinsame der ekstatischen Zustände als „Seelenversetzung" bezeichnet, d. h. die allem Bisherigen zufolge mögliche Auflösung der Einheit zwischen der Seele und dem äussern Leibe tritt wirklich ein in irgend einem Grade; die Einheit beider und das Gefühl dieser Einheit macht einem Dualismus und zugleich einem Gefühle desselben Platz. Hier werden wir nun sogleich an die bekannte Erscheinung der „Doppelgängerei" erinnert, welche man, wenigstens als flüchtiges und vorübergehendes Krankheitssymptom, häufiger beobachten könnte, wenn Aerzte wie Kranke gerade auf solche psychische Nebenerscheinungen mehr zu achten gewohnt wären. Der Kranke fühlt sich ausser seinem Leibe (was sich durchaus mit der §. 168 mitgetheilten Thatsache in Parallele bringen lässt); ja dies Gefühl kann sich zur eigentlichen „Vision" steigern: er sieht seinen Körper ausser sich selbst in Doppelgestalt ihn begleiten.*)

*) Bei A. Clemens („Das Ferngefühl nach Zeit und Raum", Frankfurt 1857) wird S. 37 fg. ein sehr merkwürdiger Brief eines noch lebenden namhaften Arztes und akademischen Lehrers mitgetheilt, welcher bekennt, von Jugend auf am „zweiten Gesicht", d. h. an unwillkürlichem Sichversetzenmüssen seines Bewusstseins in räumlich ferne oder zeitlich künftige Begebenheiten gelitten zu haben. — Calmeil („De la folie", Paris 1848, I, 122) berichtet neben andern analogen Fällen aus einem ältern Werke von einem Bürger in Köln, „der auf einmal zu bemerken glaubte, dass sein Körper doppelt sei; immer und selbst im Bette schien es ihm, als ob

Der nächste Schritt ist der, dass diese „Vision“ auch auf andere sich überträgt. („Vision“ sagen wir ausdrücklich, weil bei diesen Vorgängen aus früher (§. 157) entwickelten Gründen an keine Sinnenperception dieser andern zu denken ist.) Dies unwillkürliche Sichtbarwerden der Gestalt des Menschen ausser seinem Leibe auch für andere, welches man aufs eigentlichste als die unverfänglichste, gleichsam unschuldigste Gestalt der „Geistererscheinung“ zu bezeichnen hätte — denn sie geschieht schon bei Leibesleben —, ist aus so zahlreichen und so wohl constatirten Beispielen bekannt, dass der Zweifel oder die Ableugnung daran zu rühren nicht gewagt haben. Hier wird uns die Seelenversetzung schon in der Gestalt vorgeführt, dass sie einen wirklichen Dualismus zwischen Seele und Leib in sich schliesst. Der letztere, völlig empfindungs- und bewegungslos, ist meist von tiefer Ohnmacht oder von Starrkrampf befallen, während der Seele, gleichzeitig mit gesteigertem Perceptionsvermögen, auch die Gabe eines räumlichen Sichversetzens verliehen ist.

179. Dass hierbei nämlich nicht blos an ein gesteigertes Ferngefühl der Seele, sondern an eine lokale Versetzung derselben gedacht werden müsse, möchte daraus sich ergeben, dass gar nicht selten dabei die Seele andern Personen in einem wirklichen Gesichte erscheint und überhaupt für diese den Eindruck ihrer Nähe und Gegenwart erzeugt. Selbst dieser letztere Umstand scheint, im ganzen Zusammenhange dieser Thatsachen, keinen besondern Anstoss zu bieten. Die Zeugnisse solcher Seelenankündigungen während des Lebens oder in der Todestunde sind zu häufig und zu wohl beglaubigt bis auf die neueste Zeit hin, als dass

er an seiner Seite liege“. Er wurde durch ärztliche Behandlung geheilt. Mir selbst ist ein gleich merkwürdiger Fall eines solchen ausgebildeten Doppelgefühls bekannt, welches bei einem berühmten Lehrer der bonner Universität kurz vor seinem Tode eintrat. Ich verdanke dies der Mittheilung seines Arztes, des ausgezeichneten Pathologen M. E. A. Naumann in Bonn, der manche ähnliche Fälle beobachtet zu haben behauptete.

ein begründeter Zweifel gegen die Thatsache selbst aufkommen könnte.

Schwieriger ist die psychologische Erklärung des Vorfalls selbst. Dass hierbei das Gewahrwerden nicht durch die Sinne zu Stande kommen könne, steht fest; denn jene „Seelengestalt“ ist eben das den Sinnen Unfassliche, Verborgene. Wir müssen daher auch hier an die allgemeine Analogie des Traumbewusstseins denken (§. 157). Jene Visionen und Ankündigungen können nur als eine bestimmte Gattung des „Wachtraums“ bezeichnet werden, welcher einer objectiven Grundlage nicht entbehrt, die nur in die eigenthümliche Symbolik eines Traums eingekleidet wird. Jenes Objective aber — und dies ist die Hauptsache bei Erörterung gegenwärtiger Frage — beruht auf einem wirklichen Eindrucke (auf einer „Eingebung“ in die Seele des Sehers), welcher nur nicht auf dem Wege der Sinnenvermittelung in sein Bewusstsein gelangt. Es ist Seele, einwirkend auf Seele, nicht mehr durch die dazwischengeschobenen Mittelglieder ihrer beiderseitigen Leiblichkeit, ihres Bewegungs- und Sinnenapparates. Was statt dessen hier als das Vermittelnde eintrete, darüber ist es unmöglich, wie wir zeigten (§. 145 fg.), irgend eine factische Nachweisung zu geben. Aber schon der allgemeine Gedanke eines solchen Wechselverkehrs ohne leibliche Vermittelung, hinter dem Rücken gleichsam unsers empirisch-sinnlichen Bewusstseins, bietet eine so reiche Perspective geistiger Beziehungen, die der Wissenschaft bisher völlig unzugänglich geblieben sind, dass es der Mühe verlohnt, diesen Gesichtspunkt auch für das Folgende wohl im Auge zu behalten.

180. Ueberblicken wir nun die Reihe dieser Thatsachen im ganzen, so scheinen sie sehr verschiedene Grade und Gestalten durchlaufen zu können, nicht ohne indess dabei aufeinander hinzuweisen und mit wechselseitigem Lichte sich zu beleuchten.

Wir erinnern zuerst an gewisse Träume, auf die schon Steinbeck aufmerksam machte und Beispiele davon sammelte. Träumend versetzt man sich an fremde Orte, sieht unbekannte Personen, welche beide man nachher im wirklichen Leben unerwartet wiedererkennt. Wie will man diese prophetische Vorwegnahme der Wirklichkeit durch den Traum begreiflich machen? Bisher scheint dies nicht aufs entfernteste gelungen. Für uns liegt die vollständig erklärende Analogie nahe, hier an eine wirkliche Seelenversetzung während des Traums zu denken, deren Perceptionen und Erlebnisse nun ausnahmsweise bis in die Erinnerung des Wachens hinabreichen, während nach einer bekannten Erfahrung alle solche Wirkungen der „Ekstase" dem gewöhnlichen Bewusstsein verschlossen bleiben.

Nun tritt das Phänomen aus dem Traume heraus ins wache Bewusstsein; anfangs auf unvollkommene Weise, nur in der eigenen Vorstellung bleibend, nicht für andere bemerkbar (Beispiele davon gaben wir im Vorhergehenden, §. 178). Dann aber gestaltet es sich aus zum förmlichen Doppelleben und Doppelerscheinen, was gerade die zahlreichsten Beispiele zählt und zu den bekanntern Erscheinungen zu rechnen ist.*) Diese Zustände mögen auch den Hauptbestandtheil bei Entstehung des Hexenglaubens gebildet haben; und völlig widersinnig erscheint es nun nicht mehr, wenn in den Hexenprocessen so häufig als sicherstes Zeichen der Hexerei vorkommt, dass die angeschuldigte Person andern im Wachen oder im Traume erschienen sei.

---

*) Eine Anzahl eigener Beobachtungen darüber, z. B. einen Fall von räumlicher Fernversetzung einer Frau in das Krankenzimmer ihrer Nichte, gibt Prof. M. Perty in einer kritischen Anzeige von Schindler, „Das magische Geistesleben" (in den „Münchener gelehrten Anzeigen", 1858, Nr. 26, 27, S. 308). Diese Kritik ist auch darum ein wichtiges Actenstück zur gründlichern Einsicht in die hier besprochenen psychischen Erscheinungen, indem sie das Ungenügende und Geschraubte in der gewöhnlichen Deutungs- und Erklärungsweise derselben überzeugend aufdeckt. Weitere Beispiele hat H. S. Lindemann („Die Lehre vom Menschen oder Anthropologie", Zürich 1844, S. 334—339) zusammengestellt.

Ueberhaupt lässt sich der ganze Zustand mit seinen bizarren, aber doch übereinstimmenden Symptomen ziemlich vollständig aus den Analogien eines solchen ausgebildeten Doppellebens erklären, welches durch den Gebrauch gewisser narkotisirender Mittel (der „Hexensalben") künstlich hervorgerufen und dann immerfort gesteigert wurde. Es ist durch Zeugenaussagen erwiesen, dass der Leib der vermeintlich auf einer Hexenfahrt Abwesenden bewusst- und empfindungslos in ihrer Kammer lag; und so sind es gewiss in den allermeisten Fällen ekstatische Träume der bezeichneten Art gewesen, welche sie in die dämonische Gemeinschaft entführten. Wer will aber hier entscheiden, ob nicht in einzelnen Fällen einer besondern Steigerung des Uebels auch wirkliche Seelenversetzung eingetreten sein könne mit einer Art von spukhaftem Erscheinen ihrer Gestalt für andere? Ist doch in neuester Zeit noch ein besonders interessantes Beispiel analoger Art an einer Idiosomnambulen, Babette B. zu Zürich (geb. 1810, gest. 1832), beobachtet worden, welche während ihrer Schlafkrisen die Gabe besass, andern zu erscheinen und auf völlig geistermässige Weise zu spuken.*) Hier reihen sich scheinbar entlegene Zustände aneinander: zunächst ist es Beispiel eines sehr intensiven Somnambulismus mit all den sonst bekannten Erscheinungen; aber der Zustand hat sich zugleich zu eigentlicher Seelenversetzung ausgebildet mit dem Phänomen wirklicher „Doppelgängerei"; und zuletzt macht er den Uebergang zum förmlichen Geisterwesen. Dass das Eintreten dieser Erscheinungen vom Volksglauben als Voranzeichen baldigen Todes aufgefasst wird, wiewol dies bei weitem nicht in allen Fällen sich bestätigt, zeugt dennoch von richtigem Instinct, indem alles dies nur aus theil- oder zeitweiser Aufhebung der Einheit von Seele und Leib, also aus einer Art von „Vortod", erklärt werden kann.

181. Werfen wir nun einen Blick auf das gemeinsam

---

*) S. „Magikon", Bd. 4, Heft 1, S. 36 fg., 45 fg.; Heft 2, S. 195—201.

Charakteristische der zuletzt (§. 178—180) aufgeführten Erscheinungen, so möchten sie die früher (§. 172—174) betrachteten Thatsachen insofern ergänzen, dass, wenn in jenen die gemeine (oberflächliche) Zeitform und Zeitvorstellung durchbrochen wird, wenn darin der wahre (innere) Zeitverlauf dem Bewusstsein sich darstellt, hier das Analoge mit dem Raume geschieht. Die ekstatischen Zustände des Fernwirkens und Sichversetzens weit über die Schranken der eigenen Leiblichkeit hinaus, selbst das sichtbare Erscheinen der Seelengestalt ausser dem Leibe während des Lebens (sich selbst oder andern), und was wir damit in genauesten Zusammenhang setzen dürfen, selbst die sogenannten Geistererscheinungen: — sie alle stimmen darin überein und beruhen auf demselben Erklärungsprincip: dass die Seele auch ausser den Grenzen ihres Leibes und ohne Vermittelung desselben wirken könne, dadurch aber gerade die trennenden Schranken überwinde, welche für das gewöhnliche Wirken in der gegenseitigen Undurchdringlichkeit der Körper liegen. Der wahre Raum schliesst die Continuität und das Ineinanderwirken des räumlich Realen nicht aus, sondern ein; was daher für unser gewöhnliches Sinnenleben eine absolute Schranke ist, das wird in jenen ekstatischen Zuständen gelöst und gelockert. Der Geist gelangt darin zu erhöhterer Raumexistenz, indem er auch ausser seinem Leibe völlig analog wie in demselben wirkt, als raumüberwindende, das Aussereinander der Körpertheile durchdringende Macht.

Wir könnten daher in jenen beiden Gebieten der Ekstase eine doppelte Richtung unterscheiden. Ohne nämlich über diesen noch so dunkeln Gegenstand irgend eine Theorie voreilig abschliessen zu wollen, muss doch auch hier der Grundgegensatz alles Bewusstseins von Erkennen und Wollen, von „Receptivität“ und „Spontaneität“, der ganzen eigenthümlichen Form jener Zustände gemäss sich reproduciren. Die sämmtlichen ekstatischen Thatsachen liessen sich

demzufolge auffassen als von überwiegend theoretischem oder von praktischem Charakter, als ruhendes Schauen oder als wirksame Bethätigung.

In jenen, zugleich dem ersten, niedersten Grade derselben, tritt überhaupt nur für den Vorstellungsprocess der Seele ein rascherer Ablauf ein; die gewöhnlichen Zeitschranken des Bewusstseins schwinden, die Seele durcheilt im raschesten Laufe unbestimmbar grosse Vorstellungsreihen. Wir begründeten ausführlich, warum wir diese Erscheinung, auch wenn sie in den gewöhnlichen Traum fallen sollte, schon als ekstatische zu bezeichnen haben. Sie ist nicht möglich ohne relative Entbindung der Seele von ihrem Zusammenhange mit dem äussern Leibe (§. 119, §. 169 fg.). Wie wichtig jedoch es sei, darin bereits eine Aufhebung der Form des „Hirnbewusstseins“ zu constatiren, liegt am Tage. Es wird indirect, aber thatsächlich dadurch bewiesen, dass die Verbindung zwischen Seele und Leib eine viel lösbarere sei, als die gewöhnliche Meinung es zugeben will.

Dieser unterste Zustand kann sich aber auch zur eigentlichen „Vision“, zum Hell- und Fernsehen steigern. Dann treten die während der gewöhnlichen Leibesverbindung verdunkelten Beziehungen der Seele in ihrem erhöhtern und vertieftern Bewusstsein vollständiger hervor. Der Bereich ihres Schauens hat sich erweitert; sie erkennt und weiss zugleich in der wahren Zeitform. Aber ihr Zustand ist ein überwiegend passiver, ein ruhiges, oft seliges Schauen.

Indess kann diese ganze Daseinsform auch in einem specifisch veränderten, praktischen Verhalten sich zeigen. Dann wirkt die Seele auch ausser ihrem Leibe oder vielmehr ohne ihn; sie wirkt im wahren Raume, d. h. die Undurchdringlichkeit der andern Körper ist für sie ebenso oder wenigstens in einem analogen Grade verschwunden, wie ihr eigener Körper während ihres gewöhnlichen Zustandes für sie durchdringlich ist. Die „dynamische Gegenwart“, welche sie in Bezug auf den eigenen Leib besitzt

(§. 88, 129), hat sich über seine Grenze erweitert. Sie bedarf nicht mehr, leiblich die getrennten Raumstrecken zu durchwandern, um das Entfernte percipiren oder in die Ferne wirken zu können. Der Wille der Seele tritt hier supplirend ein; sie versetzt sich wirkend in den fernen Ort ganz ebenso und nach derselben Analogie, wie sie es mittels des Willens innerhalb ihres Leibes unaufhörlich thut. Es ist eine dynamische Raumüberwindung derselben Art, nur in einem grössern Massstabe. Und wie wir im Willen der Seele, in ihrem Grundtriebe zur eigenen Existenz überhaupt das wahrhaft Raumsetzende und Ueberwindende zugleich fanden, so ist auch in jenen ekstatischen Zuständen ganz dasselbe Princip wirksam, nur von der Bindung befreit, welche die unmittelbare äussere Verleiblichung ihm auferlegte.

In allen diesen, gemeinhin betrachtet, so befremdlichen Thatsachen ist daher, wie man sieht, durchaus nichts enthalten, was sich der Analogie der gewohnten und regelmässigen Erscheinungen entzöge, nichts, was überhaupt mit den „Naturgesetzen“ nicht in Einklang zu bringen wäre, vorausgesetzt freilich, dass man die unhaltbare oder wenigstens unvollständige Theorie von der unauflöslichen Verknüpfung der Seele mit ihrem äussern Leibe aufgegeben hat.

Die Kritik daher hat sich nicht mehr gegen die Möglichkeit jener Thatsachen zu richten; diese ist erwiesen, weil das Erklärungsprincip dafür gefunden und im Zusammenhange mit allen andern physiologischen und psychologischen Wahrheiten begründet ist. Fortan ist es möglich, jene sonst so verfänglichen Erscheinungen in den Kreis der Wissenschaft zu ziehen; und jetzt wird es die Aufgabe der Kritik, sie nach ihrem factischen Bestande zu erforschen und den hier wirkenden höhern Gesetzen des Daseins auf die Spur zu kommen, — sicherlich eine wichtige Aufgabe der Zukunft!

182. Dabei ist schon vorläufig auf eine merkwürdige

Inconsequenz jener kritischen Skepsis aufmerksam zu machen. Wenn man die meisten dahin einschlagenden Werke durchmustert, so findet man, dass sie sich ein besonderes Geschäft daraus machen, die Objectivität der Geistererscheinungen anzugreifen, während sie das Sichselbstsehen, die Doppelgängerei, ja das so häufig berichtete Sichankündigen an entfernten Orten während des Lebens, das Fernsehen und Fernwirken und Aehnliches tolerirbarer finden. Ein handgreiflicher Widerspruch! Wenn jener behutsamen Aufklärung dasjenige, was man aufs eigentlichste nur als eine Geistererscheinung bei Leibesleben bezeichnen kann, keinen Anstoss erregt, so ist noch ungleich weniger Grund vorhanden, solche Erscheinungen und Fernwirkungen von wirklich Abgeschiedenen in Zweifel zu ziehen. Denn die Wirkungen einer vorübergehenden und augenblicklich wieder aufgehobenen Trennung der Seele von ihrem Leibe während des Lebens sind ein weit befremdlicheres, weit schwieriger zu erklärendes Factum als jene, die nach der definitiven Trennung beider eintreten sollen.

Dabei ist freilich nie ausser Acht zu lassen — ein Umstand, dessen wir schon früher gedachten zur richtigen Würdigung solcher Thatsachen (§. 157 fg.) —, dass jene Geistererscheinungen, wie alles dahin Einschlagende, nur nach den Gesetzen des Traums und der Vision beurtheilt werden können, dass für das „Hirnbewusstsein" all dergleichen völlig imperceptibel, wie von seinem Standpunkt aus durchaus unerklärlich bleiben müsse. Unter diesen Cautelen jedoch ist gegen die Möglichkeit jener Erscheinungen kein begründeter Einwand zu erheben. Nur die Erfahrung, die von Kritik geleitete und mit den Gesetzen dieser Thatsachen vertraute Beobachtung hat hier den Ausschlag zu geben. Sehen wir jedoch, wenigstens in gewissen Regionen der wissenschaftlich Gebildeten — denn von den gedankenlosen Nachbetern reden wir nicht —, das fortdauernde Sträuben gegen eine solche Anerkenntniss, so

können wir nicht umhin, sie durch die Abneigung mitbedingt zu halten, eine persönliche Fortdauer des Menschen anzunehmen. Denn in der That, der Glaube oder Nichtglaube an diese hochwichtige Wahrheit, wie er überhaupt auf das tiefste eingreift in unsere gesammte Lebensauffassung, hängt auch mit jener Anerkenntniss aufs entschiedenste zusammen; und da könnte man wirklich versucht sein, jenen vermeintlich Gebildeten und Ueberklugen etwas mehr zu wünschen vom alten substantiellen Volksglauben, der sie wenigstens der traurigen Oede ihres eingerosteten Aberglaubens für die Negation entreissen würde.*)

---

*) Besonders in letzterm Betracht halten wir das Urtheil für sehr erwähnenswerth, welches A. Schopenhauer neuerdings in einer eigenen Abhandlung über den angeregten Gegenstand gegeben hat („Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt" in den „Parerga und Paralipomena", Berlin 1851, I, 215—296). Sowenig wir seine Erklärung der Thatsachen für irgendwie genügend halten können — schon darum nicht, weil sie eine subjectiv-idealistische ist und mit seinen allgemeinen Principien steht und fällt, über die wir bei andern Gelegenheiten hinreichend uns erklärt haben —: so hat er doch trotzdem so viel unbefangenes Urtheil und so viel eindringende Beobachtungsgabe für das Charakteristische des Factischen an den Tag gelegt, dass seine Abhandlung ebenso dadurch ihren selbständigen Werth behauptet, wie durch ihre reichen literarischen und wohlausgewählten und thatsächlichen Notizen. Dabei ist noch ein anderes sozusagen wissenschaftlich-ethisches Verdienst an ihr hervorzuheben. Nach seinen metaphysischen Principien ist Schopenhauer bekanntlich Gegner jeder individuellen Fortdauer mit persönlichem Bewusstsein. Das Individuum als solches endet für ihn mit dem Tode. „Allein das Individuum ist nicht unser wahres und letztes Wesen, vielmehr eine blosse Aeusserung desselben, des Dinges an sich, des Einen ewigen «Willens zum Leben». Wir sind nach dem Leben, was wir vor der Geburt waren, als individuelles Bewusstsein verschwunden." („Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod" in „Parerga und Paralipomena", II, 228, 229, 237.) Während daher die Annahme wirklicher Geistererscheinungen die wichtigste factische Instanz gegen seine Theorie wäre, was er sich auch gar nicht verhehlt („Ueber Geistersehen", S. 280, 281), so ist doch sein Sinn für die innere Macht des Objectiven so entschieden, dass er in diesem Falle sich ihr unterwirft, selbst auf die Gefahr hin, mit seiner sonstigen Theorie in einen bedenklichen Widerspruch zu gerathen. Und dies ist es eben, was uns ihn als den echten, von Voraussetzungen unbeengten Forscher bezeichnet, gerade wie auch Lessing, Kant, Wieland (in seiner „Euthanasie": „Sämmt-

Im übrigen legen wir selber jedoch kein solches Gewicht auf jenen Glauben, wie von sehr vielen Seiten dies

---

liche Werke", XXXVII, 118 fg., 124), W. von Humboldt (in der bekannten Stelle seiner „Briefe an eine Freundin") über den beregten Gegenstand geurtheilt haben. Es kann daher nur belehrend sein, die Aeusserungen eines durch theoretische Gründe jener Annahme abgeneigten Mannes darüber zu hören, welcher dennoch den factischen Gründen dafür volle Gerechtigkeit widerfahren lässt. Nachdem er im weitern Zusammenhange dasselbe erinnert hatte, was auch wir geltend zu machen nicht umhin konnten (§. 150, Note), wie ungenügend jede Erklärung solcher Thatsachen aus blos subjectiver Täuschung bleibe, „wenn die Erscheinung Dinge offenbart, die kein anderer denn sie wissen konnte", so fährt er also fort: „Manche Geistererscheinungen sind allerdings so beschaffen, dass jede anderweitige Auslegung grosse Schwierigkeit hat, sobald man sie nicht für gänzlich erlogen hält. Gegen dies letztere spricht aber in vielen Fällen theils der Charakter des ursprünglichen Erzählers, theils das Gepräge der Aufrichtigkeit und Redlichkeit, welches seine Darstellung trägt; mehr als alles jedoch die vollkommene Aehnlichkeit in dem ganz eigenthümlichen Hergang und der Beschaffenheit der angeblichen Erscheinungen, so weit auseinander auch die Zeiten und Länder liegen mögen, aus denen die Berichte stammen." Nachdem er dafür einige treffende Belege gegeben hat, fährt er also fort: „Der Charakter und Typus der Geistererscheinungen ist ein so fest bestimmter und eigenthümlicher, dass der Geübte beim Lesen einer solchen Geschichte beurtheilen kann, ob sie eine erfundene oder auch auf optischer Täuschung beruhende, oder aber eine wirkliche Vision gewesen sei. Es ist wünschenswerth und steht zu hoffen, dass wir bald eine Sammlung chinesischer Gespenstergeschichten erhalten mögen, um zu sehen, ob sie nicht auch im Wesentlichen ganz denselben Charakter und Typus wie die unserigen tragen und sogar in den Nebenumständen eine grosse Uebereinstimmung zeigen, welches sodann bei so durchgängiger Grundverschiedenheit der Sitten und Glaubenslehren eine starke Beglaubigung des in Rede stehenden Phänomens überhaupt abgeben würde. Vor der Hand mache ich in dieser Hinsicht darauf aufmerksam, dass die meisten der die Charakteristik des Geisterspuks ausmachenden Phänomene, wie sie in den oben angeführten Schriften von Hennings, Wenzel, Teller u. s. w., sodann später von J. Kerner, Horst und vielen andern beschrieben werden, sich schon ganz ebenso finden in sehr alten Büchern, z. B. in dreien mir eben vorliegenden aus dem 16. Jahrhundert, nämlich: Lavater, «De spectris», Thyraeus, «De locis infestis» und «De spectris et apparitionibus libri duo» (Eisleben 1597)." (Hierzu hätte er noch des Franzosen Augustin Calmet und des Engländers Richard Baxter Werke rechnen können, die am Anfange des vorigen Jahrhunderts diesen Gegenstand behandelten.) — — „Unter den Argumenten für die Wirklichkeit der Geistererscheinungen verdient auch der Ton des Unglaubens, in welchem die gelehrten Erzähler aus zweiter

neuerdings geschieht, ja wie sogar Schopenhauer es zu thun scheint. Der Natur der Sache nach müssen dem etwa Objectiven, was dergleichen Visionen zu Grunde liegt, so viel subjective Beimischungen sich zugesellen, dass, auch die Möglichkeit derselben an sich vorausgesetzt, kaum in irgend einem Falle die Grenze des subjectiven Scheins und der objectiven Wahrnehmung mit Sicherheit sich ziehen liesse, somit auch für die Wissenschaft wenig zuverlässige Belehrung daraus zu schöpfen wäre. Als Stütze für die Gewissheit unserer individuellen Fortdauer vollends bedürfen wir jenes Glaubens nicht. Diese ist durch die hier aufgewiesenen Erfahrungsanalogien zu einem so hohen Grade innerer Gewissheit gediehen, dass sie durch solche Annahme kaum verstärkt zu werden nöthig hätte. Das Verhältniss ist vielmehr das umgekehrte. Der Geisterglaube schliesst sich an die Resultate jener Analogien so ungezwungen an, dass er in ihnen die eigene Stütze und Beglaubigung finden kann, ohne dass man im geringsten nöthig hätte, die

---

Hand sie vortragen, erwähnt zu werden; weil er in der Regel das Gepräge des Zwangs, der Affectation und Heuchelei so deutlich trägt, dass der dahintersteckende heimliche Glaube durchschimmert." (Schopenhauer, a. a. O., S. 282—284.) — In Betreff der von ihm mit Recht geltend gemachten Uebereinstimmung jener Erzählungen in ihren Haupt- und Nebenzügen aus allen Zeiten und von allen Glaubenslehren, was auf etwas Objectives in ihnen hindeute, braucht er indess sich nicht auf eine künftige Mittheilung chinesischer Geistergeschichten zu beschränken. Die gar nicht seltenen Berichte der alten griechischen und römischen Schriftsteller über dergleichen Visionen (zusammengestellt in der auch sonst sehr lesenswerthen Abhandlung von I. Tafel, „Die Unsterblichkeit und Wiedererinnerungskraft der Seele erwiesen aus Schrift, Vernunft und Erfahrung", Tübingen 1853, S. 50—72) tragen ganz den gleichen Typus wie die spätern christlichen; und wenn man vollends sich erinnert, was die Römer mit ihren „Manen" (Familien- und Hausgeistern) bezeichneten, bei denen sie sogar noch, ganz dem christlichen Volksglauben analog, selige und unselige, Laren und Lemuren oder Larven unterschieden (man vgl. Gessner's oder Forcellini's lat. Lexicon s. v. manes, lares, lemures), so begegnen wir damit bei dem sonst so phantasielosen und realistischen Römervolke einem dergestalt ausgebildeten Geisterglauben von ganz mittelalterlichem Gepräge, dass an der Universalität desselben nicht zu zweifeln ist.

trüben Elemente, welche er selber bei sich führt, mit in den Kauf zu nehmen. Die künftige Welt ist weder ihrer Existenz nach im mindesten zweifelhaft, noch bleibt sie in ihrem Wesen und ihren Wirkungen dem diesseitigen Dasein unzugänglich, wiewol sie auf dem Augpunkte des letztern, welcher durchaus nur der phänomenalen Welt zugekehrt ist, im normalen, „gesunden" Zustande desselben durchaus imperceptibel bleiben muss. So ist sie auch nicht in eigentlichem oder ausschliessendem Sinne blos eine „künftige" für uns. Schon jetzt und immerdar leben wir in ihr; denn sie ist der ewige und einzig dauerhafte Grund auch unsers gegenwärtigen Daseins, wie nicht minder der innerste Quellpunkt unsers Bewusstseins, indem aus ihr allein alle neuschöpferischen Gedanken in den bewussten Umkreis unsers Geistes treten (§. 174).

183. Und so ist auch nicht dies die Frage oder das Verwundersame, zu erklären, wie wir fortzudauern vermögen; denn wir sind, und wir sind die Stoffwelt beherrschende, nur vorübergehend aus ihr uns corporisirende Geister. Vielmehr umgekehrt könnte es wunder nehmen, warum wir im gegenwärtigen Leben nicht ganze, vollständige Geister seien, was jene seltsame Umkleidung mit einem an sich uns heterogenen Stoffleibe bedeute, welche, wie sich sattsam und von allen Seiten uns zeigte, eine Bindung und Einschränkung des geistigen Schauens und Wirkens in sich schliesst, mit nichten aber für die einzige Bedingung gehalten werden darf, um überhaupt das Bewusstsein zu vermitteln. Diese Frage nun nach dem Grunde der Verendlichung und Versinnlichung des menschlichen Geistes, welche keineswegs, wie man fast allgemein dafür hält, identisch ist mit der Frage nach dem Ursprunge der Individualität und Persönlichkeit überhaupt; — dies Problem ist einerseits das allertiefste und bedeutungsvollste, welches den Menschen überhaupt beschäftigen kann, denn in seinem einfachen Ausdruck drängen sich alle ethischen

Räthsel unsers gegenwärtigen Daseins zusammen. Andererseits lässt es sich blos vom Standpunkte der Anthropologie nicht vollständig lösen, denn es führt uns über den unmittelbaren Horizont des menschlichen Bewusstseins hinaus, aus dessen fester Gegebenheit lediglich die Anthropologie ihre Voraussetzungen zu schöpfen hat. Wohl aber kann dieselbe das Dasein eines solchen Problems constatiren, indem sie in den gegebenen Seelenzuständen auf die Elemente eines Nichtseinsollenden, auch anders Seinkönnenden hinweist und zugleich in ihnen die Spuren oder Vorankündigungen eines höhern, vollkommenern Bewusstseins entdeckt, das im gewöhnlichen Dasein als gebunden oder zurückgedrängt erscheint.

Das höchste Resultat der Anthropologie ist daher festzustellen, dass es sich also verhalte mit dem gegenwärtigen menschlichen Zustande. Warum es so sei? — die Lösung dieser grossen Frage fällt durchaus einem überempirischen Standpunkte anheim; darum aber keineswegs einem sogenannten aprioristischen oder dem der „reinen Vernunft“, woran man bei jenem Worte zunächst zu denken gewohnt ist. Wie von selbst sich verstehen sollte, ist aus allgemeinen Vernunftgründen dasjenige nicht herzuleiten, was gerade als ein nicht Nothwendiges, ein auch anders Seinkönnendes, als factischen Bedingnissen unterliegende Fügung sich ankündigt. Es kann überhaupt nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern lediglich aus einer (jenseit) der Sinnenwelt und ihrer ganzen Bewusstseinsform fallenden Wirkung erklärt werden, da in ihr ja gerade der Grund und Ursprung jenes empirischen Bewusstseins selber enthalten sein soll. Hier hat also das „Ueberempirische“ die Bedeutung einer schlechthin übersinnlichen Erfahrung, der factischen Kunde aus einer umfassendern Ordnung der Dinge, als die ist, welche die Sinnenwelt uns darbietet. Wir können dies nach dem längst dafür ausgeprägten Ausdruck nur „Offenbarung“ nennen.

Zu diesem ganzen Begriffsgebiete hat nun die Anthropologie ein lediglich formales oder vorbereitendes Verhältniss. Sie erweist den Zustand der Ekstase, d. h. eines Innewerdens durch andere als leiblich-organische Vermittelungen, überhaupt als einen möglichen, hiermit aber auch vielfacher Abstufungen fähigen. Doch würde sie einer sehr bedenklichen Uebereilung sich hingeben, wenn sie in all dergleichen schon eine „Offenbarung" erblickte und „höhere Wahrheit" dem Geiste gewonnen wähnte. Vielmehr muss sie anerkennen, dass sich darin eine völlig neue Welt höchst mannichfacher und vieler Unterschiede fähiger Geisteszustände der Betrachtung eröffne.

184. In der nächsten, gewöhnlichsten Gestalt der Ekstase bleibt der Geist noch seiner eigenen Welt verbunden; sein Zustand ist lediglich ein intensiveres Licht- oder Bewusstwerden des eigenen Innern und seiner für das gewöhnliche Bewusstsein verborgen bleibenden Beziehungen zu andern Realen innerhalb dieser Region. Die Heilinstincte, Ahnungen allgemeiner oder specieller Art, der gewöhnliche Somnambulismus und sein Hellsehen, aber auch mancherlei in den gewöhnlichen Traum hineinscheinendes Wahrsagerische und unzähliges andere der Art, was von der Wissenschaft bisher gar nicht oder nicht gehörig beachtet worden, gehört in diesen Umkreis. Hierbei kann von „Offenbarung" in eigentlichem Sinne, von dem, was die menschliche Wesensstufe übersteigt, noch nicht die Rede sein.

Aber überhaupt einmal eingetreten in diesen Zustand innerlichen Schauens, ist nunmehr der Geist (gleichsam unwillkürlich) auch der Abspiegelung einer andern Welt geistiger Einflüsse in sein Bewusstsein zugänglich geworden; — einer „andern", sagen wir ganz allgemein, indem dabei die Möglichkeit des Gegensatzes einer höhern (übermenschlichen) und einer tiefern (untermenschlichen) Region

nicht wird in Abrede gestellt werden können, so gewiss die Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, zwischen Wahrheit und Lüge, welche die Menschenwelt factisch darbietet, auch in der eigentlichen Geisterwelt, nur nach grössern Dimensionen und in tiefer ausgeprägten Gegensätzen, nur sich wiederholen können.

Das Offenstehen für diese gesammte, über das menschliche Niveau hinausreichende Welt, die Möglichkeit einer Ekstase in zweiter Potenz, ist nun die Anthropologie ebenso anzuerkennen genöthigt, wie sie, einmal von der Nichtabsolutheit unsers gegebenen, sinnlich vermittelten Bewusstseins überzeugt, der Anerkenntniss der ersten, niedern Form derselben sich nicht entziehen konnte.

Hier aber erst, in diesen Ekstasen zweiter Potenz, ist der Geist in die Region der Offenbarungen getreten, der „Einsprache" einer jenseitigen Welt in die gegenwärtige, d. h. eines für das menschliche Bewusstsein schlechthin Verborgenen in den Bereich dieses Bewusstseins selber. Um jedoch auch hier auf das Bedenkliche, möglicherweise sogar Irreführende solcher Begabung hinzuweisen, die in der Regel von denen, welche ihr überhaupt Anerkenntniss zuwenden, allzu sehr überschätzt und mit einem zu unbedingten Vertrauen begrüsst wird, lässt sich — jenes allgemeine Princip einmal zugegeben — an sich selber die Möglichkeit einer Einsprache aus der Welt der Bosheit und der Lüge ebenso wenig in Abrede stellen, als die Offenbarungen aus den reinen Regionen der Wahrheit und des Guten. Und wirklich genügt eine nur mässige Erfahrung in der Geschichte solcher ekstatischen Zustände, um jene Möglichkeit bestätigt zu finden und sogar oft genug in ihnen ein zweideutiges Umschlagen aus der einen Region in die andere, da beiden der menschliche Geist nun gleichmässig geöffnet ist, deutlich wahrzunehmen. Die Anthropologie entscheidet hier nicht; es ist nur ihres Amtes, die allgemeinen Kriterien

dafür aufzustellen, ebenso an die festen psychologischen Analogien dafür zu erinnern. Auch in letzterer Beziehung hat sie auf die Möglichkeit der Täuschung hinzuweisen; denn selbst diese „Offenbarungen" unterliegen nicht weniger den Gesetzen des „Wachtraums", wie alle andern Visionen, wegen der unvermeidlichen Beimischung eines subjectiven Elements durch die gestaltenbildende Phantasie:

185. Und hier ist es Zeit, an eine frühere Betrachtung zu erinnern. Nach dem von uns nachgewiesenen durchgreifenden Gesetze der Weltökonomie (§. 110): dass in der Stufenreihe der Wesen jedes Niedere von seinem Höhern in Besitz genommen und damit zum Darstellungs- (Offenbarungs-)Mittel desselben erhoben werden kann, muss die Anthropologie es für schlechthin möglich erklären, ja bedingungsweise für nothwendig, dass in demselben Masse, als die enge Verbindung des menschlichen Geistes mit der äussern Leiblichkeit und dadurch mit der niedern, bewusstlosen Stoffwelt sich lockert, d. h. je mehr der Geist aufhört, dieses Darstellungsorgans sich zu bedienen, er ganz von selbst dadurch fähig werde, selber zum Offenbarungsorgan für eine höhere Welt zu werden, in deren ausschliessliche, ungetheilte Gemeinschaft er nun zurücktritt. Hiermit ist die Möglichkeit solcher „Offenbarung", sind die Formen und Bedingungen, in denen diese höhere Kunde im Bewusstsein aufzutreten vermag, von der Anthropologie und Psychologie zu begründen und in innern Zusammenhang zu bringen mit den gewöhnlichen Zuständen des Bewusstseins. Und so ist, was wir im Vorhergehenden dafür zu leisten suchten, allerdings als eine Aufgabe anzuerkennen, welcher die Wissenschaft vom Menschen und seinem Bewusstsein schon längst sich hätte unterziehen sollen. Dies ist aber die Grenze ihrer Berechtigung; denn der Inhalt jener „Offenbarung" bleibt nach eigenem, selbständigem Massstabe zu beurtheilen. So

ist die Anthropologie in dem Umfange, wie wir sie uns denken, Vorbereitungswissenschaft für die Religionsphilosophie und Theologie; sie weist auf die allgemeine Quelle zurück, aus der solche Offenbarungen stammen, doch überlässt sie jenen Wissenschaften, den Gehalt und die Bedeutung derselben zu prüfen.

Drittes Buch.

Seele und Geist.

Erstes Kapitel.

Der Lebensprocess.

186. Der Mensch — so ergab es die bisherige Untersuchung — ist Genius, geistig eigenthümliche Individualität; und wiewol dieser Beweis erst im zweiten Theile des ganzen Werkes, in der „Psychologie“, vollendet werden kann, nachdem auch die bewusste Entwickelung des Geistes erforscht ist, so hat dennoch schon der gewichtige Umstand sich ergeben, dass vom ersten Beginne seiner zeitlichen Sonderexistenz an, seit der Erzeugung, dies individuelle Princip im Menschen bewusstlos oder vorbewusst latitirt, indem die allererste Wirkung desselben darin sich kund gibt, einen seiner geistigen Begabung durchaus entsprechenden leiblichen Organismus sich anzubilden. In diesem Sinne ist daher ferner zu sagen: dass der Mensch beseelter Geist sei, nicht blos „Einheit“ von Geist und Seele, sofern diese oft gehörte Bezeichnung den schiefen Sinn in sich schlösse, als wäre die „Seele“ ein irgendwie selbständiges, zum Geist nur hinzutretendes, mit ihm sich vereinigendes Wesen, während sie doch lediglich die nach der Sinnenwelt hingewendete, auf ihre Ergreifung und Bewältigung gerichtete Machterweisung des Geistes selber ist. Aus gleichem Grunde können wir noch viel weniger uns mit der Formel einer „Dreiheit von Geist, Seele und Leib“ uns einverstanden erklären, welche eine gewisse Schule der Psychologie eifrig

verficht, insofern allerdings berechtigt, als sie damit dem Begriffe des Geistes im Menschen sein Recht thun will. Dennoch ist auch hier das Irreleitende des Ausdrucks nicht zu verkennen; zu einer Dreiheit verbinden kann sich nur, was an sich auch selbständig wäre. Am allerwenigsten darf jedoch der (äussere) Leib diese Selbständigkeit in Anspruch nehmen; er ist nur Product, einerseits des Organisationsprocesses des Geistes, andererseits der mannichfachen Stoffe, welche jenem zur Unterlage dienen.

Hiermit ist nun das nächste Feld der Untersuchung uns hinreichend bezeichnet. Das Dunkel, welches im Bisherigen zurückblieb, betrifft weder den allgemeinen Begriff des Geistes noch den seines allgemeinen Verhältnisses zum (äussern) Leibe, wohl aber die Frage über die Natur jenes Mittlern, Seelischen, durch welches der Geist den Leib als das äussere Gleichniss seiner selbst sich formt und im weitern Lebensverlaufe als unbewusstes Abbild seiner Eigenthümlichkeit wie als Werkzeug bewusster Selbstbestimmung immer tiefer sich aneignet. Wie man sieht, fällt der Ausgangspunkt der Untersuchung mit der Frage zusammen: was „Leben", „Lebensprocess" sei.

Wir folgen auch bei dieser Untersuchung der bisher beobachteten Methode, das Charakteristische des Thatsächlichen einer genauen Analyse zu unterwerfen, um aus dem Gesammtergebnisse desselben zu seinem allgemeinen Begriffe aufzusteigen. Zu diesem Behufe ist zunächst an dasjenige zu erinnern, was für Lösung jener Fragen im Vorhergehenden sich bereits ergeben hat.

187. Nur bei der alleroberflächlichsten Auffassung kann man den leiblichen Organismus so ohne weiteres für ein Ganzes halten; er ist vielmehr ein höchst Zusammengesetztes und Veränderliches, während dennoch die Einheit des beleibten Individuums jeden Augenblick an ihm hindurchleuchtet und ebenso auch während aller äussern Veränderungen constant und charakteristisch sich behauptet. Als

physische Erscheinung ist der Leib daher ein stets Vergängliches und dem Wechsel Unterworfenes; nach dieser Seite fällt er der chemischen Stoffwelt anheim und ist nicht mehr Gegenstand unserer Untersuchung. Die Ursache der Einheit aber kann nicht in ihm, d. h. weder in der Gesammtheit der Stoffe noch in einem einzelnen unter den Stoffen, liegen; denn ihre Combination ist selber Resultat, Wirkung eines sie alle einenden Höhern, und es wäre einer der seltsamsten Widersprüche (dass der gemeine Materialismus einen solchen begehe, hat sich freilich ergeben, §. 32 fg.), wenn man die Wirkung nun wiederum zur Ursache der Einheit machen wollte. Suchen wir deshalb die Ursache der Körpereinheit nirgends anders als da, wo die Erfahrung sie uns darbietet, so kann sie (nach dem Gesammtresultate des „zweiten Buchs") nur das „Individuum", d. h. die Seele desselben sein. Statt dessen hat man hier, aus spiritualistischen Vorurtheilen, ein drittes, eigentlich Unbekanntes eingeschoben: die „Lebenskraft", das „organische Princip", oder wie sonst noch diese an sich unbestimmte und niemals mit wissenschaftlicher Klarheit vollzogene Vorstellung bezeichnet worden ist. Wir selbst aber sehen uns von neuem damit zwischen zwei entgegengesetzte Ansichten gestellt, von denen die eine, materialistisch, den Grund der Körpereinheit, ja zuletzt der Seele selber in der Wirkung gewisser Stoffe sucht, die andere, nebulistisch, eine qualitas occulta, „Lebenskraft" genannt, zu diesem Grunde erhebt.

Dass wir jedoch beide Ansichten ablehnen, geschieht zunächst aus der einfachen Rücksicht, weil sie, wie früher schon ausführlich gezeigt worden, beide gleich sehr dem wahren Thatbestande widersprechen. Worin aber jenes Einende eigentlich zu suchen sei, das wird sich am vorurtheilslosesten dadurch ermitteln lassen, wenn wir dem tiefern Grunde nachforschen, der jene Vorstellung einer Lebenskraft ursprünglich erzeugt hat, deren Vorhandensein bisher mit so grosser und so übereinstimmender Zuversicht behauptet worden

ist. Ein unabweisbares Bedürfniss, ein dunkler Trieb der Wahrheit wenigstens muss bei jener Annahme geleitet haben. Doch wurde dabei übersehen, dass jene Vorstellung selber ein sehr complicirtes Problem verberge. Was man in dieser Bezeichnung zusammenzufassen gewohnt ist, besteht eigentlich aus einer Mannichfaltigkeit höchst verschiedenartiger Processe, aus deren Gesammtheit das Leben als Phänomen, der äussere Leib als Resultat hervorgeht. Der Begriff des Lebens ist Resultat, kein Anfangsbegriff, und empirisch hätte man ihn, streng genommen, erst dann gefunden, wenn es gelungen wäre, alle jene einzelnen Processe vollständig zu erklären. Wohl aber kann allgemeingültig und begriffsmässig festgestellt werden, welchen gemeinsamen Charakter die Ursachen tragen, die jenen complicirten Lebenserscheinungen zu Grunde liegen. Da hat sich denn wol zur Genüge ergeben, dass jene Ursachen nicht blos von mechanischer Art sein können, d. h. dass die Lebenserscheinungen nicht lediglich aus allgemeinen Gesetzen erklärbar sind, welche eben damit in allen Fällen auch nur auf völlig gleichmässige Weise wirken können, während das „Leben“ in allen seinen Wirkungen, neben seiner Allgemeinheit und Gesetzlichkeit, zugleich noch ein individuelles Gepräge an sich trägt. Sie passen sich jedesmal, und in jedem besondern Verhältnisse eigenthümlich, der bestimmten Lage an, innerhalb deren sie zu wirken haben.

Nicht unpassend daher schien es, diese gemeinsame und harmonisirende Ursache der Lebenserscheinungen als eine Art „individueller Vorsehung“ ihres Leibes zu bezeichnen. Sollten damit auch nicht im geringsten die einzelnen Lebensverrichtungen erklärt werden, so war damit doch auf die charakteristische Eigenthümlichkeit ihrer aller hingewiesen.

Ebenso ergab sich daraus die weitere Folgerung: dass nur ein der Intelligenz verwandtes Vermögen, ein der Seelenthätigkeit und dem eigentlichen Bewusstsein ver-

wandtes Princip als gemeinschaftlicher Grund jener verschiedenen Lebenserscheinungen gedacht werden könne.

Es muss daher auch die Frage entstehen, welche der Wirkungen unsers Bewusstseins mit den Wirkungen des Lebensprocesses die nächste Analogie habe, sodass beide demgemäss auf einen gemeinsamen Grund und auf eine gemeinschaftliche Einheit, die „Seele", zurückgeführt werden müssten?

Dies sind die Gesichtspunkte der folgenden Untersuchung, bei welcher von der Erklärung der besondern physiologischen Vorgänge ganz abgesehen werden darf, wenn ihr allgemeiner Charakter erklärt werden soll.

188. Offenbar ist die Frage nach dem Grunde der Lebenserscheinungen auf das allgemeinere Problem zurückzuführen: wie die Welt des Organischen überhaupt zu den blos mechanisch wirkenden Ursachen sich verhalte? Hierauf ist jedoch die Antwort in allem Bisherigen schon gegeben; und dies ist zugleich ein Satz, in welchem Vitalisten und Antivitalisten übereinstimmen können: beide verhalten sich zueinander, wie Mittel und Zweck. Das Mechanische durch eigenthümliche Combination seiner Wirkungen „bringt" ein Organisches als seinen Zweck „hervor"; letzteres ist sein Product: — so sagt der Antivitalist. „Das Mechanische ist Bedingung und Darstellungsmittel" des Organischen, welches als Grundgestalt oder „organischer Typus" unabhängig von jenem existirt; — dies glaubt der Vitalist behaupten zu müssen. Zugleich ist darin die Grunddifferenz zwischen beiden Ansichten auf den kürzesten Ausdruck gebracht.

An sich nun ist an der Universalität jenes Verhältnisses nicht zu zweifeln. Das ganze Weltall ist das grossartigste und zugleich eindringlichste Beispiel davon, dass blos mechanische Kräfte in ihrer Zusammenwirkung das Gepräge der Zweckmässigkeit erhalten können. Höchst mannichfaltige, von den entlegensten Enden hereinbrechende, an sich hete-

rogene, aber mechanisch wirkende Kräfte sehen wir im Ganzen desselben die vollendetste, sich selbst erhaltende Harmonie hervorbringen. Gegen das Princip einer solchen Erklärung ist also nichts einzuwenden; vielmehr ist es einer der geläufigsten Sätze gegenwärtiger Speculation, dass der Mechanismus in der Natur Ausdruck absoluter Zweckmässigkeit sei. Ebenso ist zuzugeben, dass, wo man sonst besondere „Lebenskräfte“ walten sah, eine genauere Untersuchung nur die allgemeinen, auch sonst gültigen Naturgesetze nachgewiesen hat. Durch die Forschungen eines Mulder und Liebig im Gebiete der organischen Chemie ist das Resultat ausser Frage gestellt, dass auch im Lebensprocesse alles nach den allgemein chemischen Gesetzen einhergehe, dass keine neue Natur hier gegeben sei, sondern dass jene Gesetze nur in gewissen eigenthümlichen Combinationen dabei auftreten. Auch die Neubildung chemischer Stoffe im Innern des Organismus durch organische Thätigkeit, nicht blos die Aufnahme und Umbildung derselben von aussen, wie jenes die Physiologen aus der Schule der Naturphilosophie behaupteten und wie C. G. Carus dies auch jetzt noch für eine unentschiedene Frage hält *), hat die gegenwärtige organische Chemie durchaus nicht bestätigt und auch damit dem Leben und seinen Processen eine Prärogative entzogen, auf welche es früher Anspruch zu haben schien. Das eigenthümliche Gebiet des Lebens wird immer mehr eingeschränkt durch die „exacte Forschung“; man glaubt auf diesem Wege es endlich ganz tilgen zu können und nichts übrig zu behalten als mechanisch wirkende Gesetze.

Hier aber ist man in der schon oft gerügten Täuschung befangen, dass man ein Anderes erweist, ein Anderes erwiesen zu haben behauptet. Man hat nichts mehr gethan, als die festen unveränderlichen Gesetze kennen gelernt,

*) C. G. Carus, „System der Physiologie“ (zweite Aufl., 1847). I, 240, wo dahin einschlagende Versuche mitgetheilt sind; derselbe, „Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens“ (1851). S. 77.

deren sich der „Lebensprocess“ bedient, um aus ihrer das Gepräge der höchsten Zweckmässigkeit verrathenden, somit nicht aus blossem Mechanismus erklärbaren Combination seine eigenthümlichen Producte hervorzubringen. Eine ganz andere, nicht damit erledigte Frage ist es, was jenes „Leben“ nach seiner Grundbeschaffenheit selber sei, das unter der Hülle jener allgemeinen mechanischen und chemischen Bedingungen wirkt. Diese Frage ist mit jener ersten Untersuchung, worin der Mechanismus des Athemholens, die hydraulischen Gesetze des Blutumlaufs, der Chemismus der Verdauung und der Chylification bestehe, so wenig erledigt, dass sie vielmehr dadurch gerade gebieterisch angeregt wird. Mit Einem Worte: die gegenwärtige mechanisch-chemische Physiologie ist nichts mehr, aber auch nichts Geringeres, als die Vorschule zur eigentlichen Untersuchung, die allgemeinen Naturgesetze bezeichnend, welche vom Lebensprocesse benutzt werden, nicht aber den letzten Grund des Lebens selbst aufdeckend.

189. Denn hier drängt sich uns von neuem die schon erwähnte Alternative auf: ob die Einheit und innere Geschlossenheit, die jedes lebendige Individuum als charakteristisches Merkmal zeigt, wirklich sich erklären lasse aus dem blossen Zusammentreffen jener vielfachen mechanischen Wirkungen, ob sie Product derselben sei; oder ob umgekehrt vielmehr die „Einheit“, der Mittelpunkt eines realen, beharrlichen und beharrlich wirkenden Wesens, als Bedingendes vorausgesetzt werden müsse, um jene verschiedenen Wirkungen zu einem harmonischen Totaleffect zu verbinden?

Die Entscheidung über diese Frage ist im Vorhergehenden durchaus zweifellos vorbereitet. Schon bei der Kritik des Materialismus (§. 35 fg.) ergab sich der Widerspruch des Gedankens: „dass irgend eine dauernde, sich selbst behauptende Einheit aus Zusammensetzung hervorgehe, dass sie einem blossen Compositum gleich sei“. Einheit, die

nicht blos eine todte, unveränderliche Wirkung bleibt, sondern von innen her sich verändert, in der eigenen Veränderung aber die Gleichheit mit sich behauptet, ist niemals blosser Effect eines Andern, weder des Einzelnen, noch Vieler in Verbindung, sondern Sichselbstsetzendes und Voraussetzendes. Nirgends entschiedener jedoch, als bei den organischen Wesen, macht der Begriff dieser Einheit sich geltend, weil gerade an ihnen alle jene Bedingungen am klarsten und zweifellosesten gegeben sind.

Aber auch darum kann die Einheit eines organischen Wesens überhaupt nicht das Product irgend welcher allgemeinen Kräfte oder Gesetze sein, weil sie zugleich eine durchaus eigenthümliche („individuelle") ist und weil sie diese Eigenthümlichkeit während der ganzen Lebensdauer des organischen Wesens consequent behauptet. Sie stellt nicht nur den „organischen Typus" ihrer (Pflanzen- oder Thier-)Gattung und Species in sich dar — dieser ist ein blos ideeller Begriff, der als solcher nirgends existirt —, sondern sie mischt jenem allgemeinen und besondern Typus durchaus individuelle, nur ihr angehörende Züge bei, welche irgend ein allgemeines Gesetz oder allgemeine Kräfte hervorzubringen niemals im Stande wären.

Endlich behauptet sie sich auch als Dauernde im Wechsel ihrer Stofftheile; ja dieser „Stoffwechsel" ist es eben, auf welchem ihre Dauer (alle „Ernährung" des organischen Wesens) beruht. Dies Vermögen der Organismen, die chemischen Affinitäten der Grundstoffe, d. h. die eigenthümlichen Verhältnisse, in denen sie selbst untereinander stehen, also zu verarbeiten und zu combiniren, dass jene zum Dienste eines Fremden gezwungen und dem Zwecke seiner individuellen Selbsterhaltung geopfert werden, — dies Vermögen ist die auffallendste und zugleich gewisseste Erscheinung am „Lebensprocesse", welche vollends nicht mehr als die Wirkung blos allgemeiner, „anorganischer" Gesetze sich denken lässt. Ueberhaupt glauben wir gezeigt

zu haben, dass die neuentdeckte Lehre vom „Stoffwechsel“ und die damit zusammenhangende Wahrheit von der steten Selbsterneuerung dieses stofflichen („äussern“) Leibes bis in seine kleinsten Theile hin, während in solchem Wechsel gerade die eigenthümliche Grundbeschaffenheit des Organismus selbst („der innere Leib“) sich behauptet, der Physiologie wie der Lehre von der Seele eine neue Grundlage geben müssen. Einem also gearteten „Leben“ kann als entsprechende Ursache nur die beharrliche Einheit eines Individuellen (einer „Seele“) zu Grunde gelegt werden.

190. Dasselbe bestätigt auch die eigenthümliche Entstehungsart der Organismen, bei welcher keinerlei Analogie, sondern ein Gegensatz mit der Entstehungsweise anorganischer Körper obwaltet. Dem Krystallisationsprocesse der letztern gegenüber, mit ihrem Uebergange aus dem flüssigen Zustande in die feste Gestalt des Krystalls, nehmen die organischen Körper die Stoffe, aus denen sie sich bilden, nie anders als in der Gestalt kleiner, räumlich vereinzelter Bläschen („Zellen“) in sich auf, und verwandeln überhaupt jeden organischen Grundstoff in solche Zellen (Chyluszellen, Blutzellen u. s. w.), ehe sie ihn zu den verschiedenen „Geweben“ verarbeiten, deren Grundbestandtheil nur solche morphologisch verschieden umgestaltete Zellen sind.

Zugleich zeigt sich dabei der flüssige und der feste Zustand nicht mehr, wie dort, im Gegensatze und Wechsel miteinander, sondern beide Aggregatzustände erscheinen eng verbunden nebeneinander und in steter Wechselwirkung begriffen. Schon die einfachste Zelle zeigt beide in Verbindung: das Feste als die umhüllende Wandung, das Flüssige als den eingeschlossenen Inhalt. Und so hat man recht gehabt, schon in den Zellen, als der Elementargestalt der „organischen Materie“, ein völlig Neues und Anderes zu sehen, als was durch die Wirkungen anorganischer Kräfte hervorgebracht werden könnte. Ihnen ist eine eigenthüm-

liche Beschaffenheit beizulegen, die nur als Analogon des Lebens, als Anlage zu höhern Umbildungen und Metamorphosen, als „Keimzustand" gedacht werden kann. Kurz: je mehr man die morphologische Natur der Zellen kennen lernte, desto entschiedener musste man ihnen Eigenschaften zugestehen, die an keinem anorganischen Körper sich finden und so eben die Grundlage für die „organischen Wesen" bilden. Man kam zur Theorie des „Zellenvitalismus", und der Begriff des Lebens, von den Mechanisten aus seinem Hauptsitze verbannt, rettete sich zu jenen einfachsten Elementarwesen als der eigentlichen „Quelle" aller Lebenserscheinungen.

Aber auch diese Theorie hat sogleich dem wissenschaftlichen Vorurtheile der Zeit ihren Zoll abgetragen, alles Entstehen und Sichverändern der Dinge atomistisch erklären zu wollen, aus blosser „Zusammensetzung" und „Trennung" einfacher Wesen, um damit, wie man sich einredete, den Bedingungen „exacter Forschung" genugzuthun. Auch hier wollte man die Lebenseinheit sich zusammensetzen lassen aus der Summe jener einzelnen Lebenspunkte, der organischen Zellen; — ein unglücklicher und alsbald auch aufgegebener Versuch! Das Unternehmen musste zu abenteuerlich erscheinen, die stets sich behauptende Einheit des Lebensprocesses zusammenschmelzen zu wollen und hinreichend gesichert zu halten aus den Aggregatwirkungen einzelner, nothwendig damit uneiniger Lebenspunkte, ohne jede zur Harmonie sie zwingende Macht. Wir können im „Zellenvitalismus" nur den letzten Versuch sehen, durch eigensinniges Zurücklenken in einen principiell schon verlassenen Vorstellungskreis die Atomistik mit direct ihr widerstrebenden Voraussetzungen zu verquicken. Wird die „Einheit" des Lebens — das aus blosser Zusammensetzung des abstract Einfachen nimmer zu Erklärende — dann wirklich begriffen, wenn man sie als qualitas occulta den einzelnen organischen Elementen, den „Zellen", beilegt? Wie ist sie auch in

ihnen möglich und was ist sie eigentlich? Dies alles bleibt hier so dunkel, wie vorher.

191. Dass aber das „Leben“ überhaupt nicht das Resultat irgend einer Zusammensetzung von vorher schon fertigen Elementen sein könne, ergibt ebenso entschieden die Beobachtung, in der Entwickelungsgeschichte der organischen Wesen. Hier zeigt sich die Entstehung eines Sonderorganismus aus seinen einfachsten Anfängen mit nichten dadurch bedingt, dass etwa eine Anzahl von Primitivzellen zusammentreten, ineinander schmelzen und dadurch die organische Grundgestalt des künftigen Thiers erst allmählich erzeugen; sondern umgekehrt, die Einheit geht voran, die organische Grundgestalt präexistirt schon: sie ist in die einfache „Keimscheibe“ gelegt, in welcher, um uns eines treffenden Ausdrucks von J. Müller zu bedienen, „die ganze Organisation implicite oder potentia schon gegenwärtig ist“. Nur dadurch, durch diese, wie Müller sich ausdrückt, in die Keimzelle hineingelegte, eigenthümliche „vernünftige Schöpfungskraft“, ist es möglich, dass die an sich gleichartigen Zellen die entsprechende eigenthümliche Gestalt annehmen und so nun den „expliciten“ Organismus, nach der in der einen schlummernden organischen Grundgestalt, ihr erbauen helfen. „Diese Kraft“, fährt Müller fort, „besteht früher als die harmonischen Glieder des Ganzen; letztere werden bei der Entwickelung des Embryo von der Kraft des Keims erst erschaffen. Diese vernünftige Schöpfungskraft äussert sich in jedem Thiere nach strengem Gesetze, wie es die Natur jedes Thiers erfordert. Sie ist im Keime schon vorhanden, und sie ist es, welche die zum Begriffe des Ganzen gehörigen Glieder wirklich erzeugt. Alle Theile des Eies sind bis auf die Keimscheibe nur zur Nahrung des Keims bestimmt; die ganze Kraft des Eies ruht nur in der Keimscheibe, und da die äussern Einwirkungen für die Keime der verschiedensten organischen Wesen nur die gleichen sind, so muss man die

einfache, aus körnigem ungeformten Stoffe bestehende Keimscheibe als das potentielle Ganze des spätern Thiers betrachten, begabt mit der wesentlichen specifischen Kraft des spätern Thiers und fähig, das Minimum dieser Kraft und ihrer Materie durch Assimilation der Materie zu vergrössern." *)

Aus dem allen ergibt sich, dass es lediglich die (präexistirende) Einheit ist, welche von innen her sich ausbreitet, immer reicher sich gliedert und dadurch ein scheinbar Zusammengesetztes wird, nicht umgekehrt ein Sichzusammensetzen einfacher Elemente zu einem Ganzen von nur scheinbarer Einheit, indem die letztere blos Resultat jener Zusammensetzung wäre. Die morphologischen Untersuchungen der neuern Zeit hätten gar kein festes Ergebniss aufzuweisen, wenn es dieses nicht wäre; und wie abweichend auch über die einzelnen morphologischen Probleme die Meinungen der verschiedenen Forscher sein mögen, über jene einfachste Thatsache hat nie ein Zweifel bestanden und kann keiner bestehen. Diese aber ist absolut unverträglich mit jeder blos mechanistischen Auffassung vom Wesen des Organismus für jeden, der sich getraut, den Inhalt der Thatsache zu begriffsmässigem Ausdrucke zu erheben. Der Leib kann weder als Product einer Zusammensetzung noch als Resultat einer äusserlichen Anpassung für die Seele gelten, wenn man jenes erfahrungsmässige Ergebniss richtig erwägt.

192. Aber ein weiterer, nicht minder entscheidender Umstand ist noch zu erwägen. Man könnte nämlich noch immer meinen, dass jene mechanistische Erklärungsweise wenigstens in dem Masse sich vertheidigen lasse, als der Organismus in seinen Processen anerkannterweise allgemeine Gesetze befolge und an streng begrenzte Schranken der Wirksamkeit gebunden bleibe, während er zugleich doch

---

*) J. Müller, „Handbuch der Physiologie des Menschen" (vierte Aufl., Koblenz 1844), I, 21 fg.; II, 616.

dem höhern Zwecke, der Seele in ihren freibewussten Verrichtungen, auf das genaueste angepasst sei. Es walte hier somit strenger Mechanismus, aber zu einem zweckmässigen Resultate, für Leistungen, die eigentlich über ihn hinausliegen. Der Leib sei also am füglichsten einer für bestimmte Zwecke eingerichteten Maschinerie zu vergleichen, einem „Uhrwerke", welches aus sich selbst und nach eigener Einrichtung seinen Gang verfolgt, aber eben damit, ohne es zu wollen, für höhere Leistungen das Mittel bietet.

Indess auch dieser modificirten mechanistischen Ansicht müssen wir die Beistimmung versagen; jenes allgemeine Angepasstsein von Seele und Leib bleibt eine unzureichende Annahme den Wirkungen gegenüber, welche wir den letztern unaufhörlich verrichten sehen.

Schärfer betrachtet nämlich genügt der Begriff eines zweckmässig eingerichteten Mechanismus überhaupt nur da, wo bestimmte, genau vorhergesehene und in sich unveränderliche Wirkungen erreicht werden sollen, wie bei wirklichen Maschinen. Ganz ungenügend wird er zur Erklärung des Lebensprocesses, weil hier nicht blos gewisse, im Kreislauf wiederkehrende, sondern zugleich auch neue und unerwartete Aufgaben eintreten, denen der Organismus mit nur einmal passenden und gleichsam stets neuerfundenen Hülfsmitteln begegnen muss. Dies darf als entschiedenster Ausdruck der Erfahrung bezeichnet werden, wenn man sich z. B. der innern Bedeutung aller Heilprocesse erinnern will; wenn man ferner bedenkt, dass in der organischen Entwickelungsgeschichte jede Lebensstufe und jeder Lebensmoment in seiner Eigenthümlichkeit nur einmal eintritt. Wie seltsam wäre nun doch die Vorstellung, wenn wir nach der Consequenz jener Hypothese uns denken müssten, dass die Prädispositionen zu all jenen zahllosen zweckmässigen Verrichtungen des Lebens, gleichsam der Reihe nach eingeschachtelt (es gibt dafür keine andere Bezeich-

nung), in unserer Körpermaschinerie bereit gelegt sein sollten! Mit Einem Worte: das Leben des einzelnen Organismus verfährt in seinen Processen nicht nur überhaupt zweckmässig, sondern auf ganz individuelle, ihm eigenthümliche Weise. Ueberhaupt daher gleicht er nicht blos einem den Zwecken der Seele angemessen gestellten „Uhrwerke", er wäre vielmehr einem solchen zu vergleichen, das sich selber jeden Augenblick anders stellt und eigenthümlich leitet, d. h. er ist überhaupt mit nichts Derartigem zu vergleichen. Wir müssen daher der noch unbekannten Kraft, welche die Lebenserscheinungen erzeugt, durchaus die Rolle einer individuellen Vorsehung für ihren Organismus beilegen. Dies Factum ist aber ganz unverträglich mit jeder Annahme eines blossen Mechanismus, weil dieser durchaus nur den Charakter allgemeiner, wenn auch immerhin zweckmässiger Wirkungen tragen kann. Hier müsste daher, wollte man jene Vorstellungsweise noch weiter durchführen, zu der noch gewagtern Hypothese geschritten werden, dass zugleich, neben dem allgemeinen Gesetze jenes Leib und Seele verbindenden Mechanismus, immer noch ein besonderes für jedes Einzelleben bestehe, wodurch vollends das Ganze sich in ein Gewebe willkürlicher Vorstellungen auflösen würde. Selbst der „Occasionalismus" verfährt hier minder gewaltsam. Indem nach ihm die Erhaltung der Weltsubstanzen in fortdauernder Schöpfung derselben durch Gott besteht, bleibt wenigstens die Möglichkeit übrig, jene Lücke für die Vorstellung auszufüllen. Es gibt für ihn gar keinen „allgemeinen Mechanismus", der Leib und Seele verbindet, sondern Gott passt den jedesmaligen eigenthümlichen Zustand der einen Substanz der andern an. Es ist eine, wenn auch immerhin willkürliche, doch nicht absolut unverständliche Hypothese.

193. Nach dieser umfassenden kritischen Erörterung dürfen wir die unmittelbar hierhergehörende Frage wieder aufnehmen (§. 187): worin die wesentlichen Eigenschaften

der organischen Thätigkeit bestehen, im Unterschiede von allen andern Naturprocessen, welche man eben damit als unorganische bezeichnet?

Wir erinnern an die charakteristischen Merkmale derselben, wie sie erfahrungsmässig sich zeigen, um von da aus die Einsicht in ihren innern Grund zu gewinnen.

a. Der Charakter alles Organischen ist Zweckmässigkeit für sich selbst. Eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die räumlich mit-, zeitlich hintereinander auftreten, vollzieht sich in ihm, deren complicirteste Mannichfaltigkeit dennoch nur ein einziges Gesammtresultat darstellt: die Erhaltung des Organismus durch sich selbst. Der Zweck derselben läuft stets in sich zurück; er hat keine Absicht und kein Ziel ausser sich selbst. Dies sein Unterschied von aller mechanischen Zweckthätigkeit, welche ihren Zweck in einem Andern ausser ihr findet und daher durch ein anordnendes äusseres Subject in jene Maschinerie hineingelegt werden muss. Allem Mechanismus, auch in seinen höchsten zweckmässigen Erscheinungen, ist der Zweck nur von aussen angeheftet.

Diese innere Zweckmässigkeit zeigt sich jedoch durchaus nicht als eine allgemeine oder abstract gleichmässige für alle lebendigen Individuen; vielmehr entspricht sie durchaus jedem einzelnen Leben und jeder individuellen Lage, in welche dies Leben geräth. Wir haben schon oben nachgewiesen (§. 185), dass die Lebensthätigkeit, gleich einer innern individuellen Vorsehung, nach keinerlei abstractem Gesetze wirkend, dem einzelnen Leben gegenwärtig sei. Einem ihm eingesenkten schützenden Genius vergleichbar, begleitet sie alle Verhältnisse und Verwickelungen desselben mit ursprünglicher Weisheit und sicherm Erfolge. Wir werden daher den tiefern Grund der ganzen Erscheinung nicht in einer zu niedern Sphäre zu suchen haben, am allerwenigsten blos in äusserlich so oder anders combinirten mechanischen Wirkungen.

194. b. Diese lebendige Thätigkeit nach innerm allgegenwärtigen Zwecke trägt ferner daher das Gepräge vollkommener Vernunftgemässheit: — ein neuer, vom vorigen wohl zu unterscheidender Begriff. Die Lebensäusserungen sind in ihrem individuellen Umkreise nicht nur überhaupt zweckmässige, sondern sie sind in jedem bestimmten Falle, wie durch bewusste Wahl geleitet, die zweckmässigsten. Alle Verrichtungen des organischen Lebens tragen, je tiefer erkannt, desto entschiedener, das Gepräge, als ob eine höchst vollkommene Intelligenz mit bewusster Ueberlegung sie gewählt hätte. Diese Vernunft braucht jedoch nicht, wie die bewusst menschliche, wirklich zu wählen zwischen verschiedenen Mitteln, zwischen dem mehr oder minder „Zweckmässigen", sondern ununterbrochen und mit bewusstloser Sicherheit trifft sie das Vollkommene. Und es gelingt ihr nicht, nach endlicher Künstlerweise, einmal besser, das andere mal geringer, sondern stets erfüllt sie ihren Zweck in einem vollendeten Kunstwerke. Ebenso wenig ist sie eine nach Erfahrung und aus den bisherigen Erfolgen schliessende Vernunftthätigkeit. Ihre Verrichtungen beziehen sich zum grössten Theile, wie die ganze organische Entwickelungsgeschichte zeigt, auf noch nicht Erlebtes, zugleich Künftigem Vorspielendes; sie sind nur einmal nöthig, und die also gelungene, zweckmässig zutreffende Wirkung kehrt niemals genau unter denselben Verhältnissen wieder. Mit Einem Worte: die organische Kraft wirkt einer vollkommenen Vernunft gleich und dennoch bewusstlos. Dies „Dämonische", wie Aristoteles es nennt, bewundern wir eigentlich in den Lebenserscheinungen; aber damit ist es gerade das Räthselhafte, der Sitz des Problems.

Der Ausdruck für diese ganze Reihe von Erscheinungen ist längst gefunden: man hat dies Instinct genannt, aber es bisher weit weniger in den verborgenen organischen Vorgängen erkannt als in den unwillkürlich zweckmässigen

Verrichtungen der Thiere. Richtig erwogen hat dieser Begriff jedoch einen viel weitern Bereich. Instinct ist überhaupt das Vermögen, Wirkungen hervorzubringen, die das Gepräge der Absicht an sich tragen, wo man also denkende Zwecksetzung annehmen müsste als das verbindende Mittelglied zwischen Ursache und Wirkung, während doch bei den instinctiven Handlungen jede bewusste Absicht gerade hinwegfällt. Man schreibt daher den Thieren Instinct zu, weil man gewohnt ist, ihnen das Denken abzusprechen, und dem Menschen, insofern auch bei ihm von der Geburt an im Gebrauche seiner Glieder eine unwillkürliche Zweckthätigkeit sich kund gibt. Im engsten Sinne endlich hat man die bewusstlos zweckmässigen Verrichtungen der Thiere, die sich auf Selbsterhaltung und Erhaltung ihres Geschlechts beziehen, bis zu den eigentlichen Kunsttrieben hinauf den Instincten zugerechnet. Weit weniger entschieden hat man dagegen bisher den Begriff des Instincts auch auf die zweckmässigen Thätigkeiten ausgedehnt, aus denen der Lebensprocess zusammengesetzt ist. Und dennoch lässt sich die Analogie zwischen allen diesen Grunderscheinungen nicht verkennen — einen wesentlichen Unterschied abgerechnet, auf den wir selber sogleich aufmerksam machen werden. Der letzte Zweck ist in der ganzen Reihe dieser Thatsachen, bis zu den Kunsttrieben der Thiere hinauf, völlig derselbe: die Selbsterhaltung des lebendigen Individuums und seiner Gattung; — die Art der Wirkung ist dem Principe nach gleichfalls die nämliche: bewusstlos bleibendes, aber zweck- und vernunftgemässes Thun. Nirgends daher wird die stetige Reihe dieser verwandten Erscheinungen durchbrochen, wenn wir sehen, wie die ins Innere des Organismus hineingezogene, in ihm verborgene instinctive Lebensthätigkeit allmählich nach aussen tritt und in den ersten Bewegungen des lebenden Geschöpfes schon eine zweckmässig gruppirte Zusammenwirkung der Glieder zeigt, bis endlich die eigentlichen Thierinstincte, nur ungleich com-

plicirter, diesen Umfang von Wirkungen abermals erweitern. Und so ist es sicherlich mehr als eine blos „spielende Analogie", wenn wir den Kunsttrieb, welcher z. B. jede Vogelgattung eigenthümlich gestaltete Nester zu bauen veranlasst, nur der Stufe, nicht aber dem Wesen nach verschieden finden von der bewusstlos organischen Thätigkeit, welche ebenso im Innern des Leibes dem Embryo eine bergende Hülle zubereitet.

Sehen wir nun hier eine lückenlose Steigerung desselben Princips sich geltend machen, so werden wir auch genöthigt sein, sie auf einen gemeinschaftlichen Grund zurückzuführen. Welches dieser sei, wird deutlicher erhellen, wenn wir zunächst eine noch übriggebliebene Unbestimmtheit aufzuklären suchen.

195. Im Gesammtbereiche dieser Instincte lässt sich nämlich ein Unterschied von wesentlich zwei Gruppen nicht übersehen: Instincte des Lebensprocesses, die sich lediglich auf die individuelle Selbsterhaltung beziehen, und höhere, eigentlich sogenannte Instincte, deren letzter Zweck zu allermeist die Erhaltung der Gattung ist. In jenen zeigt sich — könnte man sagen — die individuelle Vorsehung des Geschöpfs, in diesen die generelle Vorsehung der Thiergattung wirksam.*) Was in beiden aber eigentlich vorgehe, ist jetzt zu zeigen. Wir beginnen dabei, alles Factische übrigens als bekannt voraussetzend, von der Betrachtung der höhern, eigentlich sogenannten Instincte, da sie deutlicher und gleichsam in grössern Dimensionen uns dasselbe Princip

---

*) Wir erinnern daran, was Reimarus und nach ihm Autenrieth bewiesen haben, dass alle Thierinstincte sich lediglich auf Erhaltung des Individuums und der Gattung, die ausgebildetern vorzugsweise auf letzteres beziehen. Und so können sie auch hiernach, was ihren Erfolg betrifft, eigentlich als ein erweiterter Lebensprocess, als ein Gesammtleben der Gattung angesehen werden. Vgl. Autenrieth, „Der Instinct und seine Begründung in dem Bildungstriebe der vegetativen Lebenskraft" in desselben „Ansichten über Natur und Seelenleben" (Stuttgart 1836). S. 169 fg.

vor Augen legen, welches auch im Lebensprocesse, nur aber verborgener wirkt.

Wir haben bei dieser Erscheinung nicht nur die vollendete Zweckmässigkeit der Erfolge zu beachten, sondern auch die Art der Wirksamkeit, welche wir nur eine künstlerische nennen können. Offenbar nämlich werden wir bei den eigentlichen Kunsttrieben der Thiere an ein Analogon dessen erinnert, was bei dem menschlichen Künstler die Phantasie ist. Ebenso wie diesem ist den Kunstthieren ein Vorbild eingeprägt, ohne dass freilich von einem bewussten Vorstellen desselben die Rede sein könnte. Aber auch bei dem menschlichen Künstler ist die aller Phantasiethätigkeit gemeinsame Eigenschaft nicht zu übersehen, dass sein Vorbild unwillkürlich, d. h. ohne Mitwirkung des bewussten Denkens und Willens, in ihm entsteht; ebenso dass es, ursprünglich dunkel und unausdrücklich in ihm sich regend, erst Klarheit und Bestimmtheit für ihn selber gewinnt, indem er es an einem objectiven Stoffe fixirt und so äusserlich vor sich hinstellt. (Erst indem der Musiker die Melodie in bestimmten Tonintervallen — innerlich oder äusserlich — vor sich erklingen lässt, wird sie aus der unbestimmten Vorstellung geboren, in der sie ihm eingegeben war. Erst wenn der Dichter die dunkel unwillkürlich erzeugten Gedanken und Bilder in Wort und Reim fixirt, werden sie ihm selber objectiv, und er kann nun, sogar mit deutlich dazutretender Reflexion, nach erhöhterm Ausdrucke derselben ringen. Ganz analog verhält es sich mit dem plastischen Künstler, der seine anfangs nebeligen Bilder zu ausdrücklichen Raumgestalten herausläutern muss, um dieser Eingebungen gewiss zu werden u. s. w.)

So können wir den folgenreichen Satz nicht zurückweisen: dass, was die Art der Wirksamkeit, nicht ihren Inhalt betrifft, die Phantasie des Künstlers nur dem Grade, nicht aber dem Wesen nach von der Thätigkeit ab-

weiche, welche sich in den Kunsttrieben der Thiere vollzieht. Dort wie hier ist es ein unwillkürlich bildendes, d. h. aus der Einheit die Mannichfaltigkeit übereinstimmender Theile herausgestaltendes Vermögen, welches man am Menschen und in bewusster Thätigkeit „Einbildungskraft“ zu nennen gewohnt ist.

196. Aber auch die Kunsttriebe der Thiere so zu betrachten, ist man längst gedrungen worden. Autenrieth nennt jenes Vorbild gar nicht unpassend ein „Modell“, nach dem sie arbeiten. Cuvier vergleicht es sogar einer eigenthümlichen, ihnen angeborenen Idee, in deren künstlerischer Darstellung sie gewissermassen wetteifernd sich bemühen. Denn auch hier sehen wir keineswegs blos ein gleichartiges Wirken, das auf einen in ihnen allen einförmig sich vollziehenden Mechanismus deutete: das Einzelthier im Bienen-, Termiten-, Biberstaate wirkt als ein relativ selbständiges; es greift prüfend und ergänzend in die Thätigkeit der andern ein. Es besitzt also das Phantasiebild, welches seiner Gattung eingeprägt ist, ebenso vollständig, — so gewiss es gleichsam den Plan des Ganzen kennt, welchen die Gattung auszuführen hat —, als ihm doch auch seine eigene Sonderverrichtung innerhalb jenes gemeinsamen Plans vollständig klar sein muss.*) Wir können hiernach das Einzelthier nicht für ein blos identisches Exemplar seiner Gattung halten; wir müssen, allerdings in den schwächsten Spuren, ein Individuelles in ihm anerkennen. So wenig daher, wie an blossen Mechanismus, ist hier an etwas blos Allgemeines, Weltseelenartiges zu denken. So dürfen wir vor der Anerkenntniss der Thatsache

*) Freilich ist zu bemerken, dass wir uns über diese Zustände und Verrichtungen nur uneigentlich, nach menschlicher Sprache und den Bezeichnungen unsers Bewusstseins, auszudrücken vermögen. Der Sache nach möchte diese Thätigkeit am meisten Analogie haben mit den Traumverrichtungen des Menschen, besonders im Zustande des Nachtwandelns.

nicht zurückweichen, dass nach diesen Merkmalen die Seelenmonadicität sich bis auf die Thiere herab erstrecke, und sogar bis auf solche, die wir für die allergeringfügigsten anzusehen gewohnt sind.

197. Doch ist es nicht diese Betrachtung, die zunächst hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt; denn nach einer ganz andern Seite hin scheint sich uns hier unerwartet ein Erklärungsprincip für die ganze Reihe der bisher betrachteten Thatsachen darzubieten. Wenn wir in den Thierinstincten eine höchst energische, traumartig wirkende Phantasiethätigkeit anzunehmen genöthigt sind, so reicht die Analogie davon noch viel weiter nach unten hin. Was wir den Thierinstinct vor unsern Augen unwillkürlich Kunstmässiges vollführen sehen, dasselbe dem Wesen nach vollzieht der Lebensprocess in der stillen Verborgenheit unsers Organismus. Wir können ihn sogar, diese Analogie festhaltend, in eine Reihe von Instincten zerlegen; in dem Sinne nämlich, dass seine Verrichtungen denselben Charakter der Zweck- und Kunstmässigkeit verrathen, den wir bei den eigentlichen Instincten wahrnahmen. Besonders die organische Entwickelungsgeschichte gibt ein eindringliches Beispiel davon. Der realen Substanz, aus deren ordnendem Mittelpunkte, wie wir zeigten, der formende Gestaltungstrieb hervorgeht — wir können sie mit einem alten Ausdruck die „plastische Seele" des organischen Wesens nennen —, muss das Analogon eines phantasiemässigen Urbildes, gleich jenem „Modelle" Autenrieth's, vorschweben, welches den ganzen Organismus in idealer Präexistenz vollständig enthält. Nur durch eine solche Annahme wird der Begreiflichkeit näher gerückt, was der eigentliche Grund jener sonst vollständig räthselhaften Wirkungen sei, welche wir im „Lebensprocesse" sich vollziehen sehen. Denn man beherzige wohl, welch ein zusammengesetztes Problem auch in den scheinbar einfachsten Vorgängen desselben sich uns darbietet und welche einer hohen Intelligenz analogen Kräfte

selbst die kleinste Veränderung des Organismus in Anspruch nimmt.

Mit jedem Athemzuge, mit jedem Herzstosse verändert sich der in steter Umbildung begriffene Organismus in allen seinen Theilen. Aber die durchgreifende künstlerisch-planvolle Einheit bleibt dabei unablässig leitend ihm gegenwärtig; der bis ins Einzelne hin ausgeführte Grundriss des kunstreichen Gebäudes wird nirgends verletzt. Vielmehr muss man ihn, gleich einem idealen Muster oder Schema, in allen Theilen des Leibes ausgebreitet denken, während die mannichfachen realen Stoffe, die chemischen Verbindungen, deren er bedarf, um aus ihnen äusserlich sich darzustellen, allmählich jenem Schema eingebildet werden und seiner Ausfüllung dienen. Diese Vorstellung der Sache, die Annahme eines geometrisirend-künstlerischen Vermögens der Seele, ist, wie schon früher sich zeigte, keine blos allegorische oder gleichnissweise, kein Bild, aus einem fremden Gebiete entnommen, sondern sie ist die einzig entsprechende, sobald man die Eigentlichkeit des Hergangs sich klar machen und auf deutliche Begriffe zurückführen will. Wir beziehen uns zur Bestätigung davon ausdrücklich auf die ausführlichen Untersuchungen, durch welche die neuere organische Chemie und Physiologie die Processe ermittelt hat, welche bei der Ernährung und Reproduction des Leibes stattfinden. Abgesehen von allen hier überflüssigen chemischen und physiologischen Einzelheiten lässt sich das Gesammtresultat in Nachfolgendes zusammenfassen. *)

198. Solange der normale Lebensprocess dauert, strömt jedem Theile des Leibes eine bestimmte und genau

*) Wir legen dabei hauptsächlich die Darstellung zu Grunde, welche G. Valentin in seinem „Lehrbuch der Physiologie des Menschen", erste Aufl., I, 672 fg., in dem Abschnitte über die „Ernährung" gegeben hat.

angemessene Menge Blutes zu. Dieses durchsetzt ihn mit einer gewissen, ebenso angemessenen, in den Capillargefässen, wo der eigentliche Ernährungsprocess vor sich geht, verlangsamten Bewegung und liefert jedem Theile ein fixes Quantum von Ernährungsflüssigkeit, welches dann, in gesetzmässig bestimmten chemischen Umwandelungen, für die Erhaltung oder bei dem Wachsthum zugleich für die Vergrösserung der Theile verwendet wird.

Vom ersten Momente an, sobald in dem noch zarten Embryo der Kreislauf auftritt, bildet auch das Blut den Mittelpunkt aller Ernährungserscheinungen. Aber es ist nur die gemeinsame Mutterflüssigkeit, aus welcher die besondern, zur Erzeugung der verschiedenen Körpertheile nöthigen Stoffe in aufgelöster Form ausgesondert werden. Seitdem nämlich nachgewiesen ist, dass die Blutgefässe auch bis zu ihren feinsten Enden im Capillarnetze vollkommen geschlossene Wandungen darbieten, dass durch diese kein fester Körper, selbst wenn er noch kleiner wäre als ein Blut- oder Lymphkörperchen, unaufgelöst hindurchtreten kann, dass ferner bei dem normalen Kreislaufe des Blutes weder eine Continuitätsunterbrechung der Wände in den feinsten Blutgefässen, noch eine Auflösung derselben, noch eine Stockung des Blutes sich einstellt: so können wir die Wirkung des Blutes im Ernährungsvorgange nur also uns denken, dass jeder Theil des Organismus aus ihm denjenigen chemischen Bestandtheil an sich zieht, dessen er bedarf oder welcher ihm homogen ist, während er die andern heterogenen Stoffe desselben unangesprochen neben sich vorbeigehen lässt. Die Ernährung erfolgt also durch eine selbständige Anregung und Thätigkeit der Gewebelemente an jedem einzelnen Theile des Leibes; jedes derselben vollzieht eine eigenthümliche chemisch-physiologische Aufgabe, und dennoch stellt sie nur einen Bruchtheil der Gesammtaufgabe dar, aus welcher des Lebensprocess im Ganzen besteht. „Ein und dasselbe Blutsäulchen, wel-

ches in einem bestimmten Capillarnetze momentan kreist, gewährt eine Ernährungsflüssigkeit, die ebenso gut die benachbarte Zellgewebefaser wie die Epithelialzelle, die Muskelfaser wie die Sehnenfaser, den Knochen wie die Nervensubstanz erhält und vergrössert. Jeder dieser verschiedenen Gewebtheile zieht durch eine uns noch unbekannte Kraft" — (es ist eben die, welche man sonst „Lebenskraft" zu nennen pflegte) — „das für ihn Taugliche an und äussert so eine gewisse Selbständigkeit, eine Art von eigenthümlicher Wirkung. Dass dies der Fall sei, beweist die Verbreitungsweise der Capillaren. Je ein feinstes Blutgefässästchen kommt nicht auf je eine Elementarzelle des Zellgewebes, der Muskeln, der Sehnen, der Nerven, sondern auf eine mehr oder minder bedeutende Anhäufung von Gewebtheilen aller dieser Art. Wenn daher aus jenem Ernährungsflüssigkeit ausschwitzt, so muss diese dem entsprechenden Bedürfniss der verschiedenen Gewebtheile dienen. Jeder derselben ist angewiesen, sich das Passende auszusuchen, das Unpassende dagegen zurückzuweisen."

Was man daher sonst als einfachen Lebensprocess zu bezeichnen pflegte, zerfällt vielmehr in eine fast unbestimmbare Reihe originaler und eigenthümlicher Processe, aus deren Zusammenstimmung das Ganze erwächst. Räumlich über den ganzen Organismus vertheilt und zweckmässig geordnet, erzeugen sie als gemeinsames Product den äussern Leib, der bei dem unablässigen Stoffwechsel, welcher darin stattfindet, seine Einheit und Haltung (ἕξις) daher nicht in diesen Stoffen, auch nicht in den einzelnen Processen, sondern lediglich in jener durch all diese Processe hindurchwaltenden harmonisirenden Macht finden kann. Dieser jedoch muss dabei ein orientirendes Urbild des Organismus gegenwärtig sein, nach dem sie, wiewol bewusstlos und unwillkürlich, alle jene einzelnen Processe ineinander berechnet und so die gelungene Summe des Ganzen zieht.

Nicht blos symbolisch daher, sondern nur der empirischen Sachlage entsprechend haben die Physiologen (und die Somnambulen bestätigen diese Auffassung) von einer „innern Lebensrechnung über Einnahme und Ausgabe“ gesprochen, die stets im Gleichgewicht bleiben müsse, wenn sich der Organismus gesund erhalten soll.

199. Deuten nun alle diese Erscheinungen darauf hin, dass, nach dem Ausdrucke von Valentin, „unser Organismus gleich einem genau regulirten Uhrwerke arbeitet“, so hebt doch derselbe Forscher noch andere gewichtige Thatsachen hervor, welche jene Vorstellung eines „fertig regulirten Uhrwerks“ sehr bedeutend modificiren müssen. Nicht minder nämlich ist anzuerkennen, dass die „festen Gesetze und Verhältnisse“, nach denen der Organismus wirken soll, unaufhörlich durch die äussern Einflüsse alterirt und umgestossen werden, welchen er begegnet. Jeder Augenblick erzeugt dem Organismus neue, unerwartete Aufgaben: stets sind Schädlichkeiten zu überwinden, Disharmonien ins Gleichgewicht zu setzen. Nur den stärksten unterliegt er im Tode, die meisten überwindet er durch einen höchst kunstreichen Heilungsprocess, bei dem abermals keine allgemeinen Gesetze ausreichen, sondern wo stets zugleich ein eigenthümliches, der individuellen Situation entsprechendes Verfahren desselben erkennbar ist. (Daher die neuere sorgfältige Beobachtung immer mehr erkennt, wie es eigentlich nur individuelle Krankheiten gibt, und dass die allgemeinen Krankheitsbilder, welche die Pathologie aufstellt, nirgends ihr genau Entsprechendes finden, sondern in der Wirklichkeit stets anders modificirt und individualisirt auftreten.)

So besteht das organische Leben in dem beständigen Kampfe eines individuellen, eigengearteten Wesens gegen die unvorhergesehenen, immer anders gestalteten Einwirkungen, welche von innen und von aussen unaufhörlich ihm zubereitet werden, und ohne jene individuelle Ge-

schicklichkeit im Bekämpfen derselben würde es ohnmächtig und wehrlos gegen sie sein. Wer dies in seiner innern Bedeutung erwägt, der kann sich unmöglich mehr mit der hergebrachten, unendlich oft nachgesprochenen, aber niemals gründlich erwogenen Vorstellung von „allgemeinen Gesetzen", von einer fertig eingerichteten „Maschinerie" des Organismus u. dgl. ein Genüge thun. Dieselbe ist nicht falsch, aber sie ist unvollständig und darum irreführend. Sie vergisst dabei das zweite wesentliche Element, das individualisirende. Keinerlei allgemeine Formel oder äusserliche Veranstaltung von Gesetzen reicht aus, um das Leben des Individuums in seinem eigenthümlichen Bestande zu erklären. Und wenn wir dem Organismus eine „Vorsehung", einen instinctiv schützenden „Genius" eingebildet finden mussten, so sind dieselben abermals nicht als blos allgemeine Kräfte zu denken. Das höchste „Wunder" des organischen Lebens besteht nicht darin, dass es überhaupt nur mit höchster Weisheit „eingerichtet" sei, sondern dass diese Weisheit, diese Vorsehung nicht eine über ihm schwebende, gleich allgemeinen Naturkräften, sondern ihm eingepflanzte und innewohnende sei; — eben seine Seele selbst. Nur wer dies erkannt hat und entschlossen ist, trotz alles Widerstrebens bisheriger Wissenschaft, welche jener dem Thatsächlichen allein genügenden Anschauung unaufhörlich ihre abstract künstlichen Vorstellungen unterschiebt, — nur wer entschlossen ist, diese Einsicht zugleich in allen ihren Consequenzen durchzuführen, der ist dem eigentlichen Erklärungsgrunde der Lebenserscheinungen auf die Spur gekommen. Mit allem andern bleibt es bei ungenügenden Begriffen und halben Erklärungen.

So müssen wir das Resultat des zweiten Buchs bestätigend wiederholen: der Lebens- und Verleiblichungsprocess kann nur als ein Seelenvorgang begriffen werden; und zwar nothwendig darum, weil das eigentlich wirk-

same Vermögen dabei sich mit wesentlich seelischen Eigenschaften behaftet zeigt, mit dem Charakter der vollkommensten, individuell angemessenen Intelligenz, aber zugleich einer solchen, die nicht bewusst reflectirend, sondern als reale, plastisch-künstlerische Macht wirkt. Wir können sie nur der Phantasie vergleichen, die, wie wir nachwiesen, auch im bewussten Geiste des Künstlers ein Mittleres ist zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit, indem sie in den eigentlich erzeugenden Acten tief in den unbewussten Grund seiner Seele zurückreicht. Es ist endlich dieselbe Eigenschaft und Thätigkeit, welche mit schon deutlicherm Charakter des Idealen und Phantasiemässigen in den eigentlichen Thierinstincten waltet, wobei von „Phantasiebildern" zu reden schon weniger befremdlich erscheint.

Der Lebensprocess lässt sich daher in all seinen charakteristischen Erscheinungen nur als die intensivste Phantasiethätigkeit der Seele erklären. Sie steht am tiefsten unter der Schwelle des Bewusstseins, — tiefer als die eigentlichen Instincte, die schon aus der Bewusstlosigkeit ins Bewusstsein überführen, mit denen sie jedoch in einer nachweisbaren Continuität sich befindet; — aber darum gerade wirkt sie am reichsten und sichersten, weil sie vom sinnlich-reflectirenden Zustande der Seele am weitesten abliegt, welcher, wie sich ergab, der ursprünglichen Innerlichkeit derselben am meisten entfremdet ist.

200. Aber wir können diese Hypothese auf weit directere Weise durch Erfahrungen unterstützen, welche eine deutliche Rückwirkung der eigentlichen, d. h. der schon in der Region des Bewusstseins wirkenden Phantasie auf den Organismus in directer Art beweisen.

Jedermann weiss, wie Krämpfe, Veitstanz, Epilepsie durch den blossen Anblick auf „reizbare" Personen unmittelbar sich zu übertragen im Stande sind. Ja man würde

finden, wenn man der Art dieser Uebertragung näher nachforschen wollte, dass dieselbe viel weiter reicht und viel mannichfaltigere Erscheinungen bietet, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist, bis auf die unwillkürlichen Nachahmungsbewegungen herab, denen J. Müller eine so sorgfältige Untersuchung in der Gruppe ähnlicher Thatsachen gewidmet hat. Es ist unverkennbar, was hier das eigentlich Wirksame sei und was jener unbestimmte Begriff der „Reizbarkeit" tiefer bedeute. Jene auf die andern übertragenen Bewegungen können diese Erscheinung nur dadurch hervorbringen, dass sie, von der Phantasie des Zuschauers unwillkürlich reproducirt, durch deren Vermittelung ebenso unwillkürlich jene Wirkungen auf die Bewegungsorgane des Leibes ausüben: — d. h. die Phantasie tritt hier in die bewusstlose Tiefe des Organismus zurück und wirkt unwillkürlich an der Stelle des Willens, ja wider denselben in seinen bewussten Operationen, indem jene Bewegungen durchaus unfreiwillige, ja im Gegensatz mit dem bewussten Willen sich vollziehende sind. Höchst merkwürdigerweise tritt also hier die Phantasie als ein Drittes, Mittleres zwischen den Willen in seiner regelmässigen Wirksamkeit auf die Bewegungsorgane und zwischen die rein automatischen Muskelactionen, welche durch eine selbständige, aber anomale Wirkung des ganzen Nervensystems oder gewisser Theile desselben hervorgerufen werden, was wir als Krampf, Zuckung u. dgl. zu bezeichnen gewohnt sind.

In diesen Thatsachen nun zeigt sich die Phantasie auf offenbar analoge Weise wirksam mit dem, was wir vorher im Lebensprocesse anerkennen mussten. Sie ist unwillkürlich und bewusstlos thätig wie dort; sie substituirt sich ferner dem bewussten Willen als ein dunkler instinctiver Grundwille; endlich zeigt sie sich als Mittleres zwischen den eigentlich geistigen Functionen und dem mechanisch wirkenden Apparate des Organismus. Nur der Unterschied

vom Lebensprocesse waltet hier noch ob, dass in jenen Fällen die Phantasie ihre unwillkürlichen Wirkungen dem schon vorhandenen Leibe einbildet, nicht, wie im Lebensprocesse, als leitendes Formprincip ihn bilden hilft.

201. Aber eine noch directere Analogie zwischen beidem bietet sich uns dar in andern Erscheinungen, welche die Phantasie schon bestimmter als eigentlich plastische Kraft im Leibe bezeichnen, indem sie hier sogar organische Veränderungen in ihm veranlasst. Wir erinnern in diesem Betreff an eine Reihe von Thatsachen, die, scheinbar weit entlegen, als isolirte Merkwürdigkeiten dastehen, auch wol als erdichtet oder betrügerisch verworfen worden sind, weil man den Schlüssel zu ihnen nicht besass, die aber jetzt durch ihre Zusammenstellung und durch die innere Continuität ihrer gradweisen Steigerung sich wechselseitig unterstützen, bestätigen und aufhellen.

Es ist eine oft beobachtete Erscheinung, dass der Glaube, gewisse Arzneimittel (z. B. Laxantia) genommen zu haben, ebenso wirkte wie die Arzneimittel selbst; und bei der Wirkung der homöopathischen Arzneidosen mag immerhin die feste Zuversicht daran ein wesentlich mitbestimmendes Element sein. Ebenso möchte die Wirksamkeit der sogenannten sympathetischen Curen auf dasselbe Princip zurückzuführen sein; ja nichts verhindert auch die mancherlei „Wunderheilungen“ unter dieselbe Analogie zu bringen. Solche Erfolge werden einerseits ebenso bestritten wie anderntheils behauptet und man hat in beiderlei Hinsicht recht. Denn „Glaube“ wird immer als erste Bedingung dabei gefordert, d. h. die Hülfe der Phantasie wird in Anspruch genommen; und je inniger jener, d. h. je intensiver diese in die neuerregte Vorstellung der Heilung sich vertieft, desto sicherer ist der Erfolg. Und da ergibt sich von selbst, dass dieser nur unter die Ausnahmen gezählt werden kann, immerhin aber als möglich bezeichnet werden darf. Der „Glaube“ selbst heilt eigentlich den Kranken, und das „Wunderbare“,

Ungewöhnliche, besteht gerade darin, eine solche Macht der Persönlichkeit zu besitzen, um im andern eine so unwiderstehliche Zuversicht, einen solchen Muth des Gelingens zu erzeugen, dass nunmehr das Ersehnte wirklich eintritt. *)

Von der andern Seite sind beglaubigte Fälle bekannt, dass die Einbildung, schädliche Stoffe genommen zu haben, z. B. vergiftet zu sein, alle diesem Phantasiegebilde entsprechenden Erscheinungen wirklicher Vergiftung hervorrief. Andererseits sind aber auch wirkliche Krankheiten (z. B. Wechselfieber) durch den Genuss eingebildeter Arzneimittel oder gänzlich unwirksamer Stoffe geheilt worden; empfindliche Schmerzen verschwinden plötzlich durch die Furcht vor der Operation, d. h. durch die lebhafte Vorstellung eines noch grössern Schmerzes, wie umgekehrt Reil von einem Hypochondriacus erzählt, den phantastische Schmerzen in jedem Gliede quälten, auf das er etwa zufällig seine Aufmerksamkeit richtete. Ebenso ist es die ablenkende Wirkung der Phantasie, wenn Epidemien in Städten verschwunden sind, denen eine plötzliche Belagerung drohte (wie nach dem bekannten Beispiele in Cadiz im Jahre 1805 das Gelbe Fieber), oder wenn einzelne bei der Vorstellung eindringender Gefahr von tödlicher Krankheit und Schwäche plötzlich sich genesen fühlten, sowie abermals umgekehrt die Vorstellung von der Gefahr einer Krankheit, die Furcht vor Ansteckung das sicherste Mittel ist, wirklich vom Uebel ergriffen zu werden. In allen diesen Fällen ist die Phan-

*) C. G. Carus („Ueber Lebensmagnetismus", Leipzig 1857) folgt einer ganz analogen Erklärungsweise, indem er die Gesammtheit der „magischen Erscheinungen" aus einer unwillkürlichen Rückwirkung des bewussten Theils der Seele auf ihre unbewusste Region herleitet. Sein Werk ist reich an bestätigenden Thatsachen dafür; selbst dasjenige, was er von der unwillkürlichen Wirkung des menschlichen Auges (des „Bösen Blicks") sagt, reiht sich hier an, indem die Einbildung und Furcht, von ihm beschädigt zu werden, zu wirklichem Schaden ausschlagen kann (a. a. O., S. 164 fg.).

tasie recht eigentlich im Herde und Mittelpunkte des organischen Lebens als Mitbestimmendes wirksam; sie lenkt den Lebensprocess nach der Richtung ihrer Eingebungen, und das von ihr entworfene Bild tritt wenigstens indirect als wirksame Potenz im Organismus auf. *)

202. Aber dieselbe kann sich noch zu intensivern Wirkungen steigern, indem sie nicht nur, wie in den bisher angeführten Beobachtungen, plötzliche Umstimmung im Organismus erregt, sondern den letztern auf die Dauer nöthigt, ein fremdes Leben, in welches die Vorstellung sich eingehaust hat, auch in seinen äussern Veränderungen nachzubilden und so gewissermassen eine Doppelexistenz zu führen, eine „magisch“ durch Phantasie dem Körper eingebildete und die eigene, gewöhnliche. Die Geschichte der Ekstatischen aus allen Zeiten gibt uns Thatsachen, die wir gerade um ihrer übereinstimmenden Aehnlichkeit willen zu verwerfen Anstand nehmen müssen, wo die Energie des

*) Beispiele von allem oben Behaupteten bietet die tägliche Erfahrung praktischer Aerzte; besonders merkwürdige Fälle sind in eigenen Schriften zusammengestellt. Vgl. William Falconer, „Ueber den Einfluss der Leidenschaften auf die Krankheiten des Menschen“, mit Zusätzen von Chr. Fr. Michaelis, o. J., S. 40; G. H. Richerz in seiner deutschen Bearbeitung von Muratori, „Ueber die Einbildungskraft des Menschen“ (Leipzig 1785), II, 246; H. Tabor, „Entwurf über die Heilkräfte der Einbildungskraft“ (Frankfurt 1786), erwähnt in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“, LXXVIII, 97; Reil, „Ueber die Lebenskraft“ („Archiv für Physiologie“, I, 1, 139); O. Domrich, „Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten“ (Jena 1849). Dann die zahlreichen Beispiele von unmittelbarer Einwirkung der Phantasie auf den Organismus, welche Plouquet in seiner „Bibliotheca medica digesta“ (Tübingen 1808), Vol. I, s. v. „imaginatio“, gesammelt hat. In weiterer Analogie gehört hierher die unwillkürliche Gewalt der Phantasie auf die Geschlechtsfunctionen, sowol um sie anzuregen, als auch um sie auf oft unerklärliche Art zur Impotenz herabzustimmen. Ebenso ist die bekannte Beobachtung, dass Zahnschmerzen durch die Vorstellung des drohenden Schmerzes der Operation plötzlich verschwinden, zu den merkwürdigsten Beispielen einer blos durch Phantasiethätigkeit hervorgebrachten Nervenanästhesie zu rechnen.

Mitgefühls, mit welcher der Seher in eine fremde Individualität sich hineinversetzte, die eingebildeten Seligkeiten oder Schmerzen endlich an dem eigenen ascetisch geschwächten Leibe hindurchscheinen liess. *)

---

*) J. Görres in seiner „Christlichen Mystik“ (4 Bde., Regensburg 1836—42) bietet, besonders in den beiden ersten Bänden, über alles dies die reichlichsten Thatsachen, die man beachtenswerth finden kann, ohne sich übrigens an den Conclusionen des Verfassers im geringsten zu betheiligen. Wir heben daher einiges Bezeichnende aus. Von einer h. Coleta von Gent z. B. wird erzählt: „dass sie alle Peinen und Todesarten der Märtyrer an ihren Festen gleich diesen empfunden habe. — Am Tage des h. Laurentius wurde sie im Feuer gepeinigt; sie wurde mit dem h. Bartholomäus geschunden, mit dem h. Petrus gekreuzigt“ u. s. w. Um aber keinen Zweifel darüber zu lassen, dass diese Schmerzen nur durch Phantasie eingepflanzte waren, wird berichtet: „dass, wenn, während sie in ihnen sich befand, irgend jemand ihr einen Besuch machte, den sie nicht abweisen durfte, im Augenblicke, wo sie sich ihn anzunehmen entschied, sogleich alles Uebel aufhörte und sie, solange das Gespräch dauerte, keine Beschwer empfand“ (I, 397). Görres hat eine vollständige Geschichte der Stigmatisirten gegeben (II, 407—468). Selbst aus diesen legendenhaften und salbungsvoll übertreibenden Berichten lässt sich das Wesentliche dieser Vorgänge nicht schwer herausfinden. Im Zustande der höchsten ekstatischen Vision empfanden die Seher innerlich die Schmerzen der Wundenmale, und ihnen selbst wurden die Wunden sichtbar, dann in seltenern Fällen auch andern; und dass wirkliches Bluten eingetreten sei, lässt sich nach den protokollartig aufgenommenen Aussagen von Augenzeugen nicht bezweifeln (vgl. S. 424, 432, 437 u. s. w.), indem die Kirchenbehörden, zwar den rechten Grund nicht kennend und in ihrer amtlichen Prüfung nur auf „Uebernatürliches“ bedacht, dennoch keineswegs als leichtgläubig oder in strenger Untersuchung des Thatbestandes fahrlässig erscheinen. Ueberhaupt, wenn man die merkwürdige Uebereinstimmung dieser Thatsachen bis in die neueste Zeit hin erwägt; wenn man ferner die zum Theil höchst naiven und anspruchslosen Berichte unbefangen auf sich wirken lässt (wir verweisen besonders auf die Selbstbekenntnisse der Margaretha Ebnerin bei Görres, II, 424); wenn man endlich nicht ausser Acht lässt, dass mehr als einmal in der neuern Zeit auch von Aerzten eine genaue Prüfung dieser Erscheinungen vorgenommen worden ist: so wird man den gewöhnlichen Verdacht absichtlicher Täuschung und gemeinen Betrugs hier fern halten. Es sind ungewöhnliche, aber keineswegs unerklärliche Vorgänge. Am meisten hat das behauptete wirkliche Bluten Zweifel und Anstoss erregt. Doch auch für dieses tritt das öffentliche Zeugniss zweier Aerzte auf: an der Katharina Emmerich hat es der Medicinalrath und Professor von Druffel zu Münster beobachtet und in der „Salzburger medicini-

Allerdings darf die Wissenschaft nur mit höchster Vorsicht zu all dergleichen Thatsachen herantreten. In diesem Gebiete unwillkürlicher Selbstillusion beginnt auch nur allzu leicht die Versuchung zu willkürlichen Täuschungen, besonders wenn noch ein religiöses Interesse sich daran anreiht. Wäre man jedoch aufmerksamer auf diese ganze Gruppe von Erscheinungen, so würden auch Thatsachen auf völlig weltlichem Gebiete nicht ausbleiben. Wir erinnern nur an die von Ennemoser mitgetheilte und als völlig beglaubigt bezeichnete, den Stigmatisationen ganz analoge Geschichte, wo die Streiche des zur Spiessruthenstrafe verurtheilten Soldaten am Leibe seiner Schwester nicht nur durch innere Schmerzen, sondern auch durch äussere Hautzeichen sich gezeigt haben sollen; an die Geschichte jenes Kellners, die Feuchtersleben erzählt, welcher von einer durch ihn nur gelesenen Schilderung der Wasserscheu so heftig ergriffen ward, dass er selber von

---

schen Zeitung" 1814 ärztlichen Bericht darüber erstattet: „Nachricht von einer ungewöhnlichen Erscheinung bei einer mehrjährigen Kranken" (I, 145—158; II, 17—26). Er sagt: „Ueber die Erscheinungen als Thatsachen kann kein Zweifel obwalten; sie sind seit einem Jahre von vielen gesehen, von mehreren einheimischen und fremden Aerzten untersucht worden. — Bedenkt man, wie schwer es hält, eine Thatsache rein aufzunehmen, wie durch Hörensagen Alltägliches zum Wunderbaren gesteigert wird, so ist die noch lebende Katharina Emmerich wenigstens dazu geeignet, den Schwergläubigen durch Autopsie zu überzeugen. — Jenen, welche die Erscheinungen für Trug halten, sei gesagt, dass bei der Untersuchung die geistliche Behörde darauf Rücksicht nahm. Es muss eigens geartet, und schwer zu finden sein" (II, 22, 25, 26). Von einer spätern, wahrscheinlich jetzt noch lebenden Stigmatisirten, C. Lazzari im Fleimserthale, besitzen wir den Bericht eines italienischen Arztes, der gleichfalls an dem Thatbestande kaum einen Zweifel lässt (im Auszuge mitgetheilt bei J. Ennemoser, „Der Magnetismus im Verhältniss zu Natur und Religion", zweite Ausg., Stuttgart 1853, S. 180—189). Ist einmal die Sache selbst festgestellt, ist der pathologische Hergang dabei näher ermittelt, wie dies dort geschehen, so wird auch irgend einmal die Handhabe zu einer pathologischen Erklärung sich ergeben müssen, welche zu unternehmen unsers Amtes freilich nicht sein kann.

allen Symptomen dieser Krankheit befallen und kaum gerettet wurde; an das bekannte Beispiel vom Schüler Boerhaave's, der allen Krankheiten, die sein Lehrer mit lebendigen Farben schilderte, anheimfiel, sodass er endlich das Studium der Arzneikunde aufgeben musste, und an vieles Aehnliche.*) Ueberhaupt ist es schwer, der innern Consequenz jener Thatsachen sich zu entziehen, die, wenn man die gewöhnlichsten und erwahrtesten in dieser Reihe zugegeben hat, unwillkürlich uns nöthigt, auch den seltensten und fremdklingendsten innere Berechtigung zuzugestehen; denn es ist nach den gewöhnlichen Vorstellungen vom Lebensprocesse keineswegs erklärlicher, wie die Phantasie als Purganz oder schmerzstillendes Mittel wirken könne, was die Aerzte doch in Abrede zu stellen Anstand nehmen müssen, weil sie es täglich beobachten; — als wie sie regelmässige Blutungen der bezeichneten Art oder regelmässig herbeigeführten agonieähnlichen Starrkrampf zu erzeugen vermöge. Und wenn endlich das letztere einmal zugegeben werden muss, so bleibt vollends kein Einwand gegen unsere Grundauffassung übrig, dass auch im universalen Lebensprocesse die Phantasie das eigentlich Bildende und Leitende desselben sei.

Die letzte und höchste Steigerung dieser plastischen Kraft der Phantasie im Organismus müssten wir endlich in der Thatsache des sogenannten Versehens der Schwangern

*) Diese und noch andere, indess weniger beglaubigte Beispiele hat Lindemann zusammengestellt in seiner „Lehre vom Menschen oder Anthropologie", S. 283 fg. Auch erklärt er diese Erscheinungen vollkommen übereinstimmend mit unserer Hypothese aus der unwillkürlich plastischen Kraft der Phantasie, die verleiblichend in den Organismus zurücktritt, wie sie in allen Instincten und Trieben von innen nach aussen thätig ist. Wir müssen in Lindemann und in seinem Lehrer Krause, während jener es selbständig ausgeführt hat, die ersten und, soviel wir wissen, einzigen Psychologen bezeichnen, welche die universale und tiefgreifende Bedeutung der Phantasie erkannt haben: — ein grosses und bleibendes Verdienst um die Psychologie

finden, wenn die Richtigkeit derselben sicherer ausser Zweifel gestellt wäre; dennoch dürfte gegen ihre allgemeine Möglichkeit in der Reihe der bisherigen Analogien kaum etwas Entscheidendes sich einwenden lassen, zumal wenn man sich des Einflusses erinnert, den anerkannterweise die Gemüthsstimmung der Mutter auf Constitution und Temperament des Ungeborenen ausübt; und wo hier die Grenze der Einwirkung zu ziehen sei, lässt sich schwerlich a priori festsetzen.*) Ueberhaupt gehört die Frage, wie das Embryo-

*) Bekanntlich ist es darum so schwer, hier einen objectiven Thatbestand festzustellen, weil man erst aus den Zeichen am neugeborenen Kinde rückwärts auf den etwaigen Grund derselben schloss und was man suchte, zuletzt auch auffand, in irgend einem „Versehen" der Mutter. Dazu kommen noch die Irrnisse und Uebereilungen des Urtheils, deren Valentin erwähnt („Lehrbuch der Physiologie des Menschen", II, 883). Indem dieser jedoch den Einfluss der mütterlichen Phantasie auf das Leben des Fötus im allgemeinen nicht in Abrede stellt, gibt er, wenigstens dem Principe nach, die Möglichkeit solcher Erscheinungen zu, obwol er die innere Kraft der Phantasie auf das gesammte organische Leben nicht kennt oder eigentlicher seine Aufmerksamkeit noch nicht auf den innern Zusammenhang der dahin einschlagenden Thatsachen gerichtet hat. Schon im vorigen Jahrhundert wurde dieser Gegenstand sehr ausführlich erörtert, ja im Jahre 1756 von der Akademie der Wissenschaften in Petersburg zur Preisfrage gemacht, aber auch damals nach entgegengesetzten Seiten hin von Psychologen und Aerzten entschieden. (Einen Bericht darüber gibt Richerz in den Zusätzen zu Muratori, „Von der Einbildungskraft", II, 285—330.) Seit dieser Zeit ist sie eigentlich einer definitiven Entscheidung um nichts näher gerückt, wiewol die gröbsten Täuschungen wenigstens nunmehr vermieden werden können, seitdem die Entwickelungsgeschichte die Zeitabschnitte der morphologischen Bildung festgestellt hat, die eine später eintretende Misbildung der Körpertheile durch ein vermeintliches Versehen der Mutter unmöglich machen. Aber auch jetzt noch sind die Physiologen entgegengesetzter Meinung; während Valentin, R. Wagner („Handwörterbuch der Physiologie", 1853, IV, 1013) ihren entschiedenen Zweifel aussprechen, tritt Baer (der sogar ein Beispiel bei seiner eigenen Schwester erzählt, Burdach, „Physiologie als Erfahrungswissenschaft", zweite Aufl., 1835, II, 127) und Budge („Allgemeine Pathologie", S. 43) entschieden auf die entgegengesetzte Seite. Bergmann („Ueber den Einfluss der Physiologie auf die gerichtliche Medicin" in Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie", III, 2, 150) hält die Thatsachen für unverwerflich, erklärt sie aber zugleich für „unbegreiflich" nach den bisherigen Grundsätzen der Physiologie. Uns genügt es, auf die allgemeine Analogie aufmerksam zu machen, wonach solche Er-

leben und, was bei uns genau damit zusammenhängt, die Embryoseele zu denen der Mutter sich verhält, zu den noch am wenigsten aufgeklärten Problemen der Physiologie. Würde man ihr einmal näher treten, so würde sich vielleicht von einer empirisch sehr handgreiflichen und gewissermassen unschuldigen Seite her das Beispiel eines „Besessenseins" der niedern Seele durch die höhere, selbständigere ergeben, auf deren Begriff wir schon in anderm Zusammenhange hingewiesen haben.

203. Jenen bisher betrachteten Thatsachen lässt sich eine Gruppe entgegengesetzter, aber im engsten Zusammenhange stehender gegenüberstellen. Hat sich die innerste Wechselbeziehung zwischen dem Lebensprocesse und der Phantasie bewährt, indem diese in jenem sich wirksam zeigt, so muss dies auch an der umgekehrten Erscheinung sich bestätigen, d. h. die organischen Zustände und Veränderungen müssen in halbbewusst traumartigen oder bewusstwerdenden Phantasiebildern sich abspiegeln, was in Wahrheit und nach allen jenen Beziehungen stattfindet. Diese unablässige Wechselwirkung und Widerspiegelung zwischen den organischen Processen und den unwillkürlich sich erzeugenden Phantasiebildern („Gefühlen" und „Stimmungen") wäre schlechterdings unbegreiflich — wie sie denn noch niemals begriffen, sondern blos factisch beobachtet und eben als „fertige Einrichtung" unsers Wesens dahingenommen worden ist, — wenn nicht jene und diese einen gemeinschaftlichen Grund und Ursprung hätten, eben in jenem organisch bildenden, unmittelbar bewusstlosen, aber zufolge seiner ursprünglich intelligenten Natur des Bewusstwerdens fähigen und in bewusstes Vorstellen überstrebenden Vermögen, welches wir auf dieser

---

scheinungen als möglich anerkannt werden müssen, während das Urtheil darüber, was „unbegreiflich" sei nach den bisherigen Prämissen einer Wissenschaft, ganz vom subjectiven Standpunkte des Urtheilenden abhängt.

höhern Stufe Phantasie zu nennen gewohnt sind. Diese ist der eigentliche Sitz und Urquell desjenigen, was man gemeinhin „Lebensgefühle“ (sensationes vitales) und „Körperinstincte“ nennt. Aber auch hier lässt sich eine stetige Continuität von den einfachsten und wiederkehrendsten Erscheinungen bis zu den verwickeltsten und scheinbar seltsamsten nur daraus erklären, wenn wir ihren gemeinschaftlichen Ursprung nicht aus den Augen verlieren.

Die Thatsache und der Begriff der Lebensgefühle gehört zu den bekanntesten und gesichertsten Resultaten der Psychologie. Schwieriger bleibt ihre Erklärung nach den bisherigen dualistischen Principien. Ihre Annahme beruht auf der Beobachtung, dass organische Stimmungen und Verstimmungen entsprechende Gefühle im Bewusstsein erzeugen, und zwar desto lebhaftere und intensivere, je stärker und dauernder sie selbst auftreten. Das Wohlgefühl der Gesundheit, das Misgefühl der Krankheit oder der Schwäche, das Gefühl der Wachheit oder der Schläfrigkeit, die Empfindung des Hungers und Durstes oder der Sättigung, die Gefühle von Behaglichkeit oder Unbehaglichkeit, von Schmerz und alles Dahineinschlagende erklärt man — zunächst ohne Zweifel mit Recht — aus gewissen bleibenden Zuständen oder wechselnden Umstimmungen des Organismus, welche sich im Bewusstsein reflectiren und deren nächster Grund das Nervensystem im Ganzen oder gewisse Nerventheile (doch nicht eigentliche Sinnesnerven) sind. Aber bei diesen dumpfen, eigentlicher Vorstellungsbilder entbehrenden Gefühlen hat es in diesen Zuständen nicht immer sein Bewenden; bei intensiverer Umstimmung des Organismus steigern sich jene Gefühle auch zu höchst lebhaften Phantasiebildern, ja zu eigentlichen Visionen. Diese Umbildung und Steigerung findet zunächst besonders im Schlafe statt, d. h. in demjenigen Zustande, wo anerkanntermassen, mit Zurückdrängung der Reflexion und des bewussten Willens, die unwillkürlich bildende Macht der Phantasie vorwaltet. Das im

Wachen bildlos bleibende einfache Bedürfniss des Hungers oder Durstes verwandelt sich während des Schlafs in einen Traum von Nährstoffen allerlei Art; das allgemeine Gefühl geschlechtlicher Reizung erzeugt eine entsprechende Traumvision. Dies ganze Traumwesen kann endlich jedoch bei intensivster Gewalt der organischen Reizung ins wache Bewusstsein übertreten und eigentliche Vision erzeugen, womit das Gebiet der (zunächst vorübergehenden) Geistesstörungen beginnt, die unter dem Namen der „Hallucinationen" bekannt genug sind. Der in der Wüste Verschmachtende glaubt wirklich labende Quellen zu sehen, die versuchenden Visionen des h. Antonius und vieles Analoge wiederholen sich in allen Irrenhäusern. Ebenso lassen sich die Gefühlsverstimmungen, welche durch Nervenübel, besonders des Unterleibes, erzeugt werden, stufenweise und in stetigem Zusammenhange von der dumpfen Empfindung geistigen Unbehagens und Gedrücktseins bis zu den eigentlichen Phantasiebildern des schwermüthigen Wahnsinns verfolgen (wie denn z. B. der bekannte Professor Batzko selber von sich erzählt, dass, wenn sein Unterleibsübel am höchsten gestiegen sei, er von einer Schlange umschnürt zu werden glaubte, die er sogar erblickte und deren rauhe Schuppen er mit der Hand zu tasten meinte, während sein Uebel im gewöhnlichen Zustande die Grenzen eines dumpfen Unbehagens nicht überschritt).

Wie nun gedenkt man hier das stetige und an einen regelmässigen Verlauf geknüpfte Widerscheinen rein organischer Zustände im Bewusstsein, ebenso die allmähliche Steigerung dumpfer Gefühle bis zu eigentlichen Phantasiebildern des Traums oder des Wachens, deren gemeinsamer Grund lediglich in leiblichen Umstimmungen zu suchen ist; — wie gedenkt man dies alles gründlich zu erklären, als lediglich durch die Voraussetzung: dass ein und dasselbe Vermögen sowol dort, in den leiblichen Vorgängen, als hier, in den Veränderungen des Bewusstseins, thätig sei und nur verschieden sich äussere nach den Graden

der Intensität, die es erlangt? Dass dies Eine Vermögen an sich selbst kein anderes sein könne, als was im eigentlichen Bewusstsein als Phantasie bezeichnet wird, dies ergibt sich an jener innigen Continuität der Erscheinungen, welche nirgends gestattet, wenn wir sie nach rückwärts, von den bewussten Vorgängen bis zu den halbbewussten und ganz bewusstlosen herab verfolgen, dualistisch ein anderes Entstehungsprincip derselben einzuschalten oder darauf überzuspringen, als was sich auf den obersten Stufen als eigentliche Phantasie verräth.

204. Hier reihen sich noch andere bestätigende Thatsachen an. Man ist bei den sogenannten „Körperinstincten" und ihrer Heilthätigkeit längst darauf aufmerksam geworden, dass sie in Analogie stehen mit den Heilträumen und Heilvisionen Magnetischer; ja sie sind als ganz dasselbe Product jener im Organismus wirkenden Intelligenz zu bezeichnen, welche dort blos bis zur Form eines dumpfen Gefühls, hier bis zum bewussten Gestalten eines Bildes gelangt, und es ist die nämliche Stufenfolge, welche sich soeben (§. 203) ergab. Sodann ist hier noch an die bekannte Thatsache wiederkehrender Traumbilder zu erinnern, von denen man mit Recht schon vermuthete, dass sie nur das im Bewusstsein sich abdrückende Phantasiebild gewisser organischer Stimmungen, Krankheiten, Misbildungen seien. So wenig wir bisjetzt im Einzelnen über diesen Parallelismus etwas Sicheres wissen, besonders etwas, worauf die Semiotik und Pathologie zu fussen vermöchte: so sind doch gewisse allgemeine Züge, Grundcharaktere vorwaltender Traumbilder bei einer herrschenden organischen Stimmung so unzweifelhaft festgestellt, dass an der Wahrheit der Gesammterscheinung nicht zu zweifeln ist.

Dass endlich die Phantasiebilder des eigentlichen Wahnsinns, die „fixen Ideen", in bestimmten Leiden des bewusstlos bleibenden Theils des Nervensystems ihren Grund haben,

aufs eigentlichste daher an jene Traumabbildung organischer Stimmungen sich anreihen und dieselben nur in Form eines habituellen Wachens wiederholen, gehört jetzt zu den feststehenden Wahrheiten der Psychiatrie.*) Alle diese Thatsachen bestätigen aber die von uns behauptete solidarische Einheit des organischen und des Phantasielebens.

Hier sei es indess gestattet, noch eine nöthige Bemerkung einzuschalten. Wir haben unter den vorher aufgeführten Thatsachen mit Absicht der unwillkürlich erregten Phantasiebilder keine Erwähnung gethan, welche durch Umstimmung des cerebrospinalen Nervensystems, im Rausche, im Fieber, in Gehirnkrankheiten und in ähnlichen Vorgängen hervorgebracht werden. Hier nämlich, könnte man sagen, sei die Mitbetheiligung des Bewusstseins natürlich, weil Gross- und Kleinhirn und auch das verlängerte Mark, wenigstens zum Theil, Organe dieses Bewusstseins seien. Anders verhält es sich aber mit den Thatsachen, auf die wir uns beriefen, wo Umstimmungen der Brust- und Unterleibsorgane, kurz des Sympathicus, der Grund jener Phantasieerregungen sind, wobei zugleich nicht unbemerkt bleibe, dass erfahrungsmässig gerade diese es sind, welche die dauerndste und intensivste Alterirung des Bewusstseins veranlassen. Bekanntlich steht aber das sympathische System blos den vegetativen Processen des Lebens vor und ist daher in seiner Thätigkeit dem Bewusstsein und dem Willen entzogen, oder wie man gewöhnlich dies auffasst und ausdrückt: es hat mit den „Seelenvorgängen" gar nichts zu thun.

Dennoch haben wir ganz im Gegentheil gesehen, wie gerade von hier aus unaufhörlich der geheimste und unwillkürlichste Einfluss auf die ganze Stimmung und Färbung unsers Bewusstseins geübt wird, bis zu eigentlichen Wahnvorstellungen hinauf, den unwillkürlichen Spiegelbildern

---

*) Beispiele zu allem oben Angeführten sind aufs reichlichste gegeben in den in der Anmerkung zu §. 201 citirten Werken.

eines rein organischen Zustandes. Diese „Erzeugnisse der Phantasie“ verhalten sich dem bewussten, reflectirenden Geiste gegenüber ganz als Natur: es gelingt der Anstrengung denkender Reflexion und festen Willens nicht, sie zu verscheuchen, wohl aber als Wahn zu beurtheilen und sich nicht irre machen zu lassen durch ihre vorgespiegelte Objectivität. (Batzko, in dem vorhin angeführten Beispiele, wäre dem Wahnsinne verfallen, wenn nicht die Stärke seines Geistes sich das rechte Urtheil erhalten hätte.) So gehören jene Bilder ihrem Ursprunge nach deutlich dem Gebiete des Unwillkürlichen an, desjenigen, auf welches dem Denken und bewussten Willen keinerlei unmittelbarer Einfluss gestattet ist, d. h. der Sphäre des Organischen.

205. Wir dürfen daher, in Vorbereitung auf den zweiten Theil dieses Werkes, den Erfahrungssatz aussprechen: dass die Phantasie gar nicht blos oder ausschliesslich ein „Geistesvermögen“, d. h. eine lediglich der bewussten Sphäre der Seele angehörende Thätigkeit sei; dass sie recht eigentlich ein Mittleres, ein ebenso bewusstlos realisirendes wie ideelles Vermögen bilde und darum ganz gleicherweise in das Gebiet der „Lebensprocesse“, der bewusstlos zweckmässigen Körperbildung und Körpererhaltung hinabreiche, wie den höchsten Ideen zur beseelenden Gestaltung diene.

Die vielseitige Bedeutung dieser Sätze ist kaum zu verkennen. Aus jenem Mittlern, Verborgensten zugleich und Offenbarsten, Unwillkürlichsten und doch der freikünstlerischen Ausbildung Fähigsten, soweit es in das Bewusstsein hineinreicht, — aus jener ursprünglich uns eingebildeten bewusstlos künstlerischen Intelligenz allein lässt das alles sich genügend erklären, was mit der sonst so räthselhaften beidlebigen Natur unsers gegenwärtigen Daseins zusammenhängt. Sie ist der eigentliche Vereinigungspunkt der beiden Seiten unserer Seele, des Organismus und des Bewusstseins, sie

der Grund der unaufhörlichen Widerspiegelung des Einen im Andern: einestheils der unwillkürlichen Wirkung organischer Beschaffenheiten und Stimmungen auf das Bewusstsein, in „Temperament" und in allem, was man als „Einfluss des Leibes auf die Seele" zu bezeichnen pflegt, — ein an sich sinnloser Ausdruck, der nur von hier aus seine Berichtigung und Erklärung finden kann, indem es widersinnig bleibt, den „Leib", die sinnlichen Stoffe, unmittelbar und direct auf das Bewusstsein wirken zu lassen: — anderntheils der ebenso unwillkürlichen Rückwirkung der (bewussten) Seele auf den Organismus, von der Physiognomie und dem mimischen Ausdruck an bis zu allem, was durch unwillkürliche Nachahmung, Uebung und Gewohnheit an der Leibesgestalt gebildet oder umgebildet wird. Alles dies kann nur aus der still im Innern waltenden Phantasiethätigkeit erklärt werden, aus einer tiefliegenden und allzeit einwirkenden, wiewol nicht zu ausdrücklichem Bewusstsein gelangenden Vorstellung, ganz analog derjenigen, welche das allgemein Formende unserer Leibesgestalt ist (§. 116). Physiognomie, mimischer Ausdruck und all dergleichen ist daher nur eine fortgesetzte Corporisation der Seele, bei der, was zuerst im Verborgenen des Mutterleibes vorging, nunmehr sich ans Licht wagt und vor unsern Augen sich vollzieht, damit aber genöthigt ist, seine wahre Natur, das Phantasiemässige, zu verrathen.

Wie sich endlich aus der vorigen Begriffsentwickelung ergibt, findet hier auch die unfreiwillige oder, wie man gewöhnlich sagt, aus „leiblichen" Ursachen entspringende Geistesstörung ihren Ursprung und ihre Erklärung. Zugleich müssen wir aber auch von hier aus dem Begriffe der Geistesstörung einen weit universellern Charakter beilegen, als man gewöhnlich ihm zuzuerkennen pflegt. Es folgt nämlich aus allem Bisherigen von selbst, dass jede bedeutende Verstimmung im Organismus auch als eigentliche Phantasiekrankheit auftreten könne, entweder im dumpfen allgemei-

nen Misgefühle bleibend oder bis zur bewussten Wahnvorstellung sich steigernd. Die Geistesstörungen sind solche unwillkürlich sich bildende Phantasiekrankheiten, eben damit aber von doppeltem Ursprunge. Sie können einerseits ihre Quelle in organischem Leiden haben, welches, bei dauernder und zugleich intensiver Wirkung, nicht blos als Gefühlsverstimmung auftritt, sondern, in ein Phantasiesymbol verwandelt, als Vision, „fixe Idee“ ins Bewusstsein emporsteigt. (Und so ist völlig erklärlich, wie Geistesstörung und Leibesübel, Melancholie und Lungenkrankheit sich ablösen können, wie bei Frauen der Trübsinn aus stockender Lebensthätigkeit durch die Schwangerschaft verschwindet u. dgl. Jenes Gemeinsame, in den Organismus wie ins Bewusstsein Wirkende, die Phantasie, wird dabei nur in verschiedener Richtung angesprochen und zu einer doppelten, sich ablösenden Thätigkeit veranlasst.) Aber auch aus geistiger Quelle kann Seelenstörung hervorgehen: jede heftige Leidenschaft ist schon der Anfang dazu, weil sie unwillkürlich erregend in die Phantasie zurückgreift und das sonst klare Bewusstsein in den Nebel ihr entsprechender Bilder und Vorstellungen eintaucht, welche nun immer mächtiger und unwillkürlicher sich befestigen. Zwischen „Laster“, d. h. jeder zügellos und unwillkürlich im Bewusstsein waltenden Leidenschaft, und eigentlicher Geistesstörung ist, wie wir in unserer Ethik an der Phänomenologie des Bösen zeigten*), nur ein gradueller, factisch oft schwer zu ziehender Unterschied.

Auch die Heilung der Geisteskrankheiten muss diesen gemeinsamen Ursprung aus falsch gesteigerter Phantasiethätigkeit immer im Auge behalten. Sie soll die Kräftigung bewusster Intelligenz und selbstbeherrschenden Willens zur Hauptsache machen, Ruhe und Klarheit des Gemüths hervorrufen, um der stärker in uns emporgewachsenen Macht

*) „System der Ethik“, II, 1, 159 fg.

des Unwillkürlichen, worin eben die Quelle aller Geistesstörung liegt, das Gegengewicht zu bieten.

206. Nachdem nunmehr die stete Mitwirkung eines ideellen, seelenartigen Vermögens in allen Lebensvorgängen thatsächlich ausser Zweifel gestellt ist, kann nicht mehr zweifelhaft sein, wo wir den wahren und einzigen Träger des Lebensprocesses zu suchen haben. Er kann kein anderer und kein geringerer sein als die Seele selbst. Und so sprechen wir es erneuert mit voller Entschiedenheit aus, auf die Gefahr hin, bei den zwei entgegengesetzten Parteien, der spiritualistischen wie der materialistischen, gleichen Anstoss zu erregen: die Lebensvorgänge sind Seelenverrichtungen. Einer besondern „Lebenskraft“, die zwischen die körperlose Seele und den seelenlosen Leib vermittelnd einträte, bedürfen wir nicht, noch vermögen wir sie zu denken. Aber ebenso wenig genügt hier die erneuert ausgebildete Hypothese eines dualistischen Parallelismus zwischen Leib und Seele, indem jener erfahrungsmässig weit mehr ist als eine nach blos mechanischen Gesetzen wirkende, äusserlich der Seele angepasste Maschinerie. Noch weit weniger endlich kann die Seele nach materialistischer Ansicht als der Effect des Leibes und zwar der in ihm sich verbindenden Stoffe betrachtet werden; denn die Seele zeigt sich erfahrungsgemäss nicht nur als Einendes, sondern als bewusstlos Intelligentes wie als bewusst Fortwirkendes in ihrem Leibe. Der Materialismus rettet zwar die Einheit des Menschenwesens, aber er verlegt sie an eine falsche Stelle.

Und so bleibt ganz von selbst, ebenso dem Rechte des Denkens wie den Anforderungen der Erfahrung gegenüber, nur die letzte Ansicht, die unserige, übrig. Die Seele selber muss in den Lebensverrichtungen wirksam sein; denn sie sind nicht möglich ohne mitwirkende Intelligenz, ohne die tiefsten und vermitteltsten Vorstellungsprocesse, die nur nicht zum Bewusstsein

gelangen, den „angeborenen Ideen" vergleichbar, welche wir in den Instincten der Thiere auftreten sehen.

Scheint dies Erklärungsprincip nun ein mal für immer zu seiner Geltung gebracht, so müssen wir indess dabei auf einen Einwand uns gefasst machen, den wir gerechtfertigt finden, ja welchen selber ins Licht zu stellen wir nicht umhin können, da er geeignet ist, unsere Ansicht von einer neuen Seite zu zeigen. Es kann von den eigentlichen Physiologen mit Recht erinnert werden, dass mit jener allgemeinen Erklärung des Lebens aus der Thätigkeit einer plastischen, phantasiemässig wirkenden Intelligenz noch kein einzelnes physiologisches Problem gelöst, kein einzelnes Gesetz über die Lebenswirkungen entdeckt sei. Man weiss im geringsten nicht besser als vorher, welche chemischen Veränderungen z. B. nöthig sind, um die „allgemeine Ernährungsflüssigkeit", die aus dem Blute sich aussondert (§. 201), an der einen Stelle in Nägel oder Haare, an der andern in Nervensubstanz oder in Knochen umzubilden, wenn man auch zugeben muss, dass in allen diesen Processen ein anordnendes Princip, eine nach einem schematischen Vorbilde arbeitende Intelligenz mitwirksam sei. Kurz, es ist keine Aufgabe der organischen Chemie dadurch gelöst, keine specielle Untersuchung des Physiologen überflüssig geworden.

Wir an unserm Theile geben dies nicht nur vollständig zu, sondern bestätigen ausdrücklich: wie sich von selbst verstehe, dass alle solche besondere Fragen nach wie vor, und welch allgemeines Erklärungsprincip man auch zu Grunde lege, Gegenstand specieller Fachuntersuchungen bleiben müssen und durch keinerlei Hypothese allgemeiner Art überflüssig werden können. Denn kaum ist es nöthig, an den Gegensatz zu erinnern, welcher bei solchen Untersuchungen zwischen der philosophischen und der rein erfahrungsmässigen Behandlung obwaltet und der scharf innegehalten werden muss, wenn es um beide Gebiete wohl stehen soll.

Philosophischerseits ist hier nur eine doppelte Aufgabe zu lösen: was der allgemeine Begriff und was der letzte Grund der Lebenserscheinungen sei, aufzudecken. Dies ist auch die Grenze, in der unsere bisherige Untersuchung sich bewegt hat. Die andere rein empirische Frage nach der Art und Beschaffenheit der einzelnen Lebensverrichtungen und nach den Hülfsmitteln und Stoffen, deren das Leben dabei aus der ganzen übrigen Natur bedarf, bleibt von jener allgemeinen Frage ausgeschieden. Dort ist es das Denken, welches den allgemeinen Charakter der Thatsachen ins Auge fasst, um auf dem Wege des Rückschlusses auf die letzte Ursache des Lebens zu kommen. Hier bedarf es der Beobachtung und des Experiments im einzelnen, um unter Herbeiziehung aller übrigen empirischen Naturwissenschaften die Bedingungen jeder besondern Lebensverrichtung zu erforschen. Indem wir bereitwillig zugestehen, dass das letztere Untersuchungsgebiet ausdrücklich durch seine erheblichen praktischen Nutzanwendungen sich empfehle, wie es auch an sich das zugänglichere und leichtere ist: so entbehrt es dennoch in letzter Instanz des wissenschaftlichen Haltes und Hintergrundes, wenn nicht jene erste allgemeine Untersuchung abschliessend hinzutritt.

Denn gewiss wird die organische Chemie oder die experimentirende Physiologie in ihren speciellen Untersuchungen nicht Ursache haben, geringschätzig auf eine allgemeine Theorie herabzusehen, welche zu erklären versucht, oder welche, wie wir im gegenwärtigen Falle meinen, wirklich erklärt, was jene im Hintergrunde liegende letzte Ursache der Lebenserscheinungen eigentlich sei: nicht Resultat einer bestimmten Stoffmischung, nicht eine dunkle und nichts erklärende „Lebenskraft"; aber ebenso wenig auch die blosse Wirksamkeit allgemeiner, zu einem einzigen Resultate concurrirender Naturgesetze, oder das Walten einer unmittelbaren „göttlichen Assistenz", sondern die Wirkung eines Individualwesens, welches vom ersten Augenblicke seiner

Sonderexistenz an, nach einem ihm eingebildeten Schema, (vergleichbar einer in den Kunsttrieben der Thiere wirksamen „angeborenen Idee“) bewusstlos vernünftig seinen Organismus aus der chemischen Stoffwelt sich formt und während der ganzen Fortdauer seines Individuallebens mit kunstreichster Zweckmässigkeit ihn erhält und gegen die von aussen eindringenden Schädlichkeiten vertheidigt.

Die bestimmten Nachweisungen über die dabei nothwendigen Stoffveränderungen, welche die organische Chemie zu ertheilen hat, ebenso die anatomisch-physiologischen Ermittelungen über den Bau und die Wirksamkeit der einzelnen Organe, führen nur das grosse Bild jenes vernünftigen Organismus ins Einzelne aus, lehren nur die Verrichtungen jener immanenten Intelligenz im besondern kennen. Beiderlei Leistungen der Wissenschaft daher bestätigen, erleuchten, unterstützen sich gegenseitig. Nur wenn irgendwo, im gesammten Organismus oder in den einzelnen Lebensverrichtungen, ein Unzweckmässiges, Chaotisches, Ungeordnetes sich finden sollte — aber die Erfahrung beweist gerade, wie wenig dies der Fall sei —, so wäre unser Princip widerlegt oder könnte man Zweifel an seiner Anwendbarkeit im einzelnen hegen.

207. Dies möchte ausreichen, um unser Verhältniss zu den verwandten empirischen Disciplinen zu bezeichnen. Aber auch mit der metaphysischen Forschung scheint eine Grenzberichtigung nöthig. Alle allgemeinern Fragen und Bedenken nämlich, welche von dort aus über die Möglichkeit solcher bewusstlos weisheitsvollen Seelenwirkungen sich aufdrängen könnten, sind für diesen Bereich der Untersuchung beiseite zu lassen. Sie fallen über den ganzen Umfang der Biologie hinaus, welche nur die Ursache der Lebenserscheinungen aufzuweisen hat, während sie das Recht behält, diese Ursache an sich selbst als ein für sie Letztes, als eine „Urthatsache“ zu behandeln, woran sie sogar wohlthut, um sich die Unbefangenheit thatsächlicher

Auffassung nicht durch metaphysische Bedenken und Probleme verkümmern zu lassen. Die Beschaffenheit jener Urthatsache ist gewiss, ungewiss und unentschieden aber ihre Erklärbarkeit im gesammten Weltzusammenhange.

Weiter jedoch ist der Begriff bewusstlos wirkender Vernunftthätigkeit ein durchaus allgemeiner, im ganzen Universum sich bewährender; mithin ist er, seiner Denk- und Erklärbarkeit nach, metaphysisches Problem. Das organische Leben ist nur eine seiner Erscheinungen; aber seiner Reichhaltigkeit und innern Wichtigkeit wegen kann es für sich selbst wol dazu dienen, aus den Resultaten, die es für sich darbietet, einen Schluss der Analogie auf das Innere des gesammten Weltzusammenhangs zu gestatten. Wenn es ein altes, neuerdings von Herbart wiederholtes Wort ist, dass im Leben uns ein „Wunderbares" erscheine, so ist der eigentliche Sitz des Wunders, aber auch die Lösung desselben, im Begriffe der Seele enthalten. Wir sind gedrungen, überall da, wo wir vernunftgemässes Wirken sehen, auf die Gegenwart eines an sich intelligenten Princips, einer „Seele", zu schliessen. Das war es, was zu allen Zeiten in Bezug auf die gesammte Natur zum Gedanken einer Weltseele hindrängte; — ein wenn auch nicht in letzter Instanz genügender Begriff, der aber wenigstens das bewusstlos vernünftige Wirken der (endlichen) Natur in einen charakteristischen Ausdruck zusammenfasst.

Für den gegenwärtigen Bereich von Thatsachen bietet sich ein analoges Verhältniss dar: der Lebensprocess zeigt sich bis in die kleinsten Vorgänge vernunftgemäss, also seelenartig; und selbst die Behauptung, dass diese Processe nie von eigentlichem Bewusstsein durchleuchtet werden können, zeigt die Erfahrung als unrichtig. Wir haben nachgewiesen, wie die leibliche Decke der Bewusstlosigkeit, welche über dem Leben lagert, in einzelnen Momenten plötzlich sich lüftet und in dumpfern oder deutlichern Gefühlen, in Heilinstincten und Heilträumen, endlich in einem

eigenthümlichen Hellsehen und Erleuchtetwerden einzelner Theile des Organismus die ursprüngliche Seelenhaftigkeit jener organischen Hergänge und des Leibesschema sich verräth. Jenes „Wunder" oder dieses „Räthsel" können wir nur hinnehmen, wie es ist, als Gesammtausdruck einer unbestimmbar zu vermehrenden Reihe von Thatsachen, an denen wir nichts umbeugen oder hinweglassen dürfen, ohne den eigenthümlichen Charakter dieses Thatsächlichen zu verwischen, und die allerdings zugleich auch Gelegenheit geben, weitere eigentlich metaphysische Folgerungen zu ziehen, welche wir hier weiter auszuführen indess keinen Beruf haben, da dies an andern Stellen ausreichend von uns geschehen sein möchte.

208. Nöthiger ist es, einem andern Einwande zu begegnen. Wir haben der organisirenden Kraft der Seele zugleich eine Art von Phantasiethätigkeit beigelegt, indem sie geometrisirend ein Raumschema ihres Leibes entwerfen müsse, dem sie die assimilirten Stoffe einordnet und so jenes Leibesschema erst ausfüllt und realisirt.*) Aber man ist anzunehmen gewohnt, dass lediglich da von Phantasie und ihren Wirkungen die Rede sein könne, wo ein äusserer Stoff bereits gegeben ist, den die Phantasiethätigkeit nur ebenso äusserlich umformt, ohne ihn von innenher umbilden zu können, wie dies doch gerade durch den Lebensprocess mit den organischen Stoffen geschieht. Dieser leistet in engster Verbindung stets das Doppelte: indem er die Stoffe organisch assimilirt, ordnet er sie zugleich jenem Raumschema des Leibes ein und erhält so dessen Bestand während seines unablässigen „Stoffwechsels".

Hier würde nun nach dem gewöhnlichen Begriffe der Phantasie das Recht der Analogie überschritten. Jene geometrisirende Thätigkeit, wenn man auch sie zugeben möchte,

---

*) Hier ist zu vergleichen, was in der „Seelenfrage" (S. 58—64) über dies wichtige Verhältniss weiter ausgeführt worden ist.

wäre doch lediglich eine bewusstlose, ferner eine solche, die dem zu gestaltenden Stoffe nicht äusserlich bleibt, sondern als innerlich ihm gegenwärtige zu denken ist. Beides entspricht nicht der Grenze der Wirkungen, welche wir erfahrungsmässig die Phantasie vollführen sehen. Ihr Bildvermögen fällt lediglich innerhalb des Bewusstseins, und wenn es sich objectiviren, in äusserer Gestalt fixiren soll, so wird dazu ein anderweitiger zu gestaltender Stoff erfordert.

Auf diesen Einwand haben wir zu erwidern, dass den Begriff der Phantasie blos auf ihre bewusste Sphäre zu beschränken, lediglich ein Rest jener willkürlichen Gegensetzung von Subjectivität und Objectivität, von Idealem und Realem sei, welche schon so lange den Charakter unserer wissenschaftlichen Bildung ausmacht, die nirgends einen stetigen Uebergang zwischen beiden zulassen will. Gerade die Erfahrung lehrt es anders, sobald man sie ohne jenes theoretische Vorurtheil befragt; sie zeigt eben, dass es ein Mittleres gebe, welches in seinen Wirkungen ebenso real als ideal ist, das wir aber gar nicht anders denn als „Phantasie" zu bezeichnen wüssten, so gewiss darin die allgemeine Natur der Phantasie besteht, auch in den höchsten und freiesten Gebilden des eigentlich künstlerischen Schaffens der Grundlage des Unwillkürlichen, Vorbewussten niemals entbehren zu können. Von diesem Gipfel ihrer Bethätigung ist aber, wie wir zeigten (§. 203), bis zu ihren dunkelsten Anfängen in der organischen Thätigkeit hinab eine durchaus stetige Reihe von Uebergängen anzuerkennen, welche nicht gestatten, ein anderes Erklärungsprincip hier einzufügen oder einen Dualismus von Kräften anzunehmen. Dass die Phantasie aber auch im Leibe und dessen Veränderungen factisch und längst anerkannterweise wirksam sei, darüber dürfen wir uns auf die Thatsachen berufen, die wir in ebenso stetiger Reihe, eine die andere aufhellend, angeführt haben (§. 198—203).

Eben die Erfahrung daher belehrt uns, dass man den bisher angenommenen Begriff der Phantasie gerade um die eine Hälfte ihrer Wirksamkeit erweitern müsse, indem sie thatsächlich im Organismus als reales und sich realisirendes Bildvermögen auftritt, nicht blos als ideale, subjective Bilder ausspinnende Macht. Eben da aber, wo sie am entferntesten von der Stufe des Bewusstseins steht, wo sie am wenigsten als freibewusste Macht wirkt, erscheint sie zugleich am intensivsten und realsten wirksam, als ein den Stoff von innen bewältigendes, ihren Zwecken assimilirendes Vermögen. So gewiss nun der Begriff und Sprachgebrauch sich nach der Erfahrung zu richten hat, nicht umgekehrt, ist auch die Bedeutung erwiesen und gerechtfertigt, welche wir jenem Worte hier zugestehen. Wir würden derselben Halbheit und Unklarheit uns schuldig machen, welche wir an den bisher angeführten Theorien rügten, wenn wir irgendwo anders als im Phantasievermögen der Seele den wahren Grund des Lebensprocesses suchten.

Dies muss aber auch von einer ganz andern Seite her und aus einem noch tiefern Grunde bestätigt werden. Jedes Reale, somit auch die Seele, ist ein seinen Raum Setzend-Erfüllendes (§. 81, 82); d. h. es wirkt sich und seine Eigenthümlichkeit als Raumgestalt aus, und der Leib (der „innere" wie der „äussere", den chemischen Stoffen sich einbildende) ist nur der sichtbare Ausdruck, das Abbild jener Seeleneigenthümlichkeit: — ein Satz, auf welchem alle Morphologie und Zoologie beruht und den sie an tausend Beispielen bestätigt, der somit zu den festesten Erfahrungswahrheiten zu zählen ist (§. 116 fg.).

Dies nun vorausgesetzt, müssen wir zur Erklärung davon der Seele ein entsprechendes Vermögen räumlicher Construction beilegen, in dem wir nur die innerste Wurzel und den Prototyp desjenigen finden können, was in der bewusst anschauenden Phantasie des Menschen als eigentlich geometrisches Constructionsvermögen sich kundbar macht, in

dessen Innerlichkeit der ganze Reichthum geometrischer Gesetze und Proportionen unbewusst schlummert (wie schon Platon's „Menon" zeigte, wo Sokrates einem Unkundigen geometrische „Anamnesen" abfragt), aber eben damit in jenen unwillkürlichen Selbstconstructionen das verborgen Leitende des Lebensprocesses wird. Dem ausgestalteten Leibe liegt ein Urbild zu Grunde, nach den allgemeinen wie den besondersten geometrischen Proportionen und Grundverhältnissen seiner Theile entworfen, ganz vergleichbar jenem „Modelle" Autenrieth's, welches er den Kunsttrieben der Thiere zu Grunde legt (§. 196), und ebenso erst erklärend, was Valentin in einem andern Bilde „das genau regulirte Uhrwerk" nennt, nach welchem der Lebensprocess arbeitet (§. 199).

All diese Vorbedingungen des Lebens sind indess nicht möglich, ohne der Seele ein raumconstruirendes, aber zugleich damit leiblich ihn erfüllendes Vermögen beizulegen, welches von dem ersten Acte ihrer Selbstverwirklichung unabtrennbar, ja eins und dasselbe mit ihm ist, demnach als (phantasiemässiges) geometrisirendes Gestaltentwerfen angesprochen werden darf, wie ihm denn alle Gesetze der Geometrie bewusstlos gegenwärtig sind. Nur indem wir dies höchst „Wunderbare" den sonstigen Begabungen der Seele zurechnen, begreifen und erklären wir wirklich, wie das Wundergebäude ihres Organismus hervorgebracht werden kann. Die Kühnheit des Begriffs ist hier, wie so oft, die Gründlichkeit: nämlich die erschöpfende Anerkenntniss desjenigen, was uns im Thatsächlichen, sonst unverstanden, vor Augen liegt.

209. Das allgemeine Gebiet dieser Lebensverrichtungen zu umschreiben, im charakteristischen Unterschiede von allen bloss anorganischen Processen, ist nun nicht schwer und gehört zu den bekanntesten Leistungen der Physiologie, während freilich die physiologische Erklärung der einzelnen Vorgänge dabei noch immer die grössten Schwierig-

keiten darbietet. An den letztern gehen wir vorüber, da wir keine Physiologie zu geben beabsichtigen, um in jenen Grunderscheinungen den von uns aufgestellten allgemeinen Begriff in seinen besondern Bestimmungen nachzuweisen.

Es ist bekannt, dass man im animalischen Leben die Verbindung von Assimilation, Sensibilität und Irritabilität als das Charakteristische bezeichnet, während man im Pflanzenleben die blosse oder wenigstens die überwiegende Darstellung der Assimilation findet. Dabei ist man gewohnt, Assimilation und Sensibilität weit voneinander zu trennen, indem jene einer niedern, diese einer höhern Stufe des Lebensprocesses angehören soll. Wir gedenken zu zeigen, dass beide trotz ihrer äussern Verschiedenheit aus einem und demselben Grundverhalten des organischen Lebens entspringen.

Der Organismus tritt der gesammten Aussenwelt als ein relativ Selbständiges entgegen, ist aber in steter Wechselwirkung mit ihr begriffen, die daher nur auf einer ursprünglichen Harmonie zwischen beiden beruhen kann. Deshalb geht die Aussenwelt in ihn ein mit den mannichfaltigsten Wirkungen; aber nicht dergestalt, als wenn sie ihre Qualitäten in ihm nur abbildete oder ihm einprägte, sondern in der Weise, dass er dadurch zu selbständiger Gegenwirkung, zu Bewältigung und Verarbeitung derselben erregt wird. Diese Erregung von aussen und selbständige Gegenwirkung von innen ist das Gemeinsame, was in Assimilation und in Sensibilität, nur mit verschiedenen Resultaten, wirksam ist. Die Erregung von aussen und die Bewältigung der Stoffe in der Assimilation ist die nächste äusserliche Bedingung der Fortdauer des organischen Processes. Alle die Stoffe, an denen er vollführt wird, sind ihm jedoch nur geliehene: sie treten ein und scheiden wieder aus. Was der Organismus, sei es physisch oder psychisch, solchergestalt sich nicht assimiliren kann, dagegen verhält er sich völlig indifferent; es geht wirkungslos oder unempfunden durch ihn hindurch, an ihm vorüber. Oder

er verhält sich entschieden abstossend gegen dasselbe, indem er es aus seinem Umkreise durch den organischen Process selber ausscheidet. Aber auch für das Einwirkende hat der Organismus nur ein genau begrenztes Mass von Receptivität, welches überschritten entweder die letztere völlig vernichtet, oder wenigstens nichts mehr zu bewirken vermag, als was auch das kleinere Mass hervorzubringen gewohnt ist. Dies Gesetz gilt auf analoge Weise auch von dem Empfindungsleben, welches nach dem qualitativen Bereiche seiner Empfänglichkeit wie nach dem Maximum und Minimum der Perceptionsfähigkeit ebenso genau begrenzt ist.*)

210. Indem der Organismus aus diesem äusserlich Erregenden sich erhält und wieder erneuert, ist der tiefere Grund davon doch nur die innere Selbsterregung. Das Leben ist ein Process der Wechselwirkung einzelner Lebensthätigkeiten, welche durch ihren Gegensatz wechselsweise sich anfachen, aber durch die durchwaltende Einheit gerade harmonisirt werden. Blut- und Nervensystem, Athmen und Verdauung, Gehirn und Sympathicus, Haut und Darm, arterielles und venöses Blut, centrale und peripherische Nerventhätigkeit erregen sich gegenseitig zu ihren eigenthümlichen Lebensfunctionen, in deren Gesammtheit dennoch nur die Einheit des Lebens sich darstellt. So beruht der Lebensprocess auf steter, aus den Gegensätzen in sich zurücklaufender Selbsterregung; und auch die Erregung von aussen ist eigentlich nur eine besondere Art und Modification der erstern.

Dies Allgemeine festgestellt, dürfen wir nun die nähere Unterscheidung jener drei Hauptfunctionen des Lebens (§. 209) versuchen. In der „Assimilation" erhält und erneuert sich der Organismus durch Aufnahme eines fremden

*) Ueber welche Massverhältnisse ein soeben erschienenes Werk von Fechner („Elemente der Psychophysik", erster Theil. Leipzig 1860) die interessantesten Aufschlüsse zu geben angefangen hat.

Stoffs, der von aussen in den Umkreis der organischen Wirkung eintretend, verändert und ihm angeeignet („assimilirt"), das Unaneigenbare ausgeschieden wird. Das Resultat ist ein unablässiger Stoffwechsel, ein stetes Ineinanderspielen von organischer Bildung und Zersetzung, in deren höchst complicirten chemischen Lösungen und Bindungen der Organismus dennoch die Continuität und Einheit seines organischen Zwecks durchsetzt. Das Wesen der Assimilation besteht gerade darin, die Uebermacht des Lebens gegen die ursprünglich ihm fremden Stoffe zu zeigen, welche an sich selbst ein Anderartiges, somit Widerstand Leistendes für ihn sind und erst von ihm überwunden, fortgebildet und angeeignet die vorübergehende Gestalt eines Homogenen annehmen können.

211. Ganz auf analoge Weise verhält es sich mit Sensibilität und Irritabilität, die, nur auf einer höhern, idealen Stufe, denselben Process einer durch Erregung von aussen hervorgerufenen Gegenwirkung vollziehen. In der Empfindung wird nicht mehr ein Stoff, wie bei der Assimilation, sondern eine Wirkung von aussen in die (subjective) Innerlichkeit des Organismus aufgenommen, welche als „Reiz" denselben umstimmt, d. h. ihn zu einer veränderten Thätigkeit anregt. Diese Umstimmung und veränderte Thätigkeit des Organismus allein wird der Seele empfindlich und bildet den untersten natürlichen Ausgangspunkt zu der eigentlich bewussten Seelenthätigkeit. In allem Empfindungsleben wird die Seele daher nur ihrer eigenen durch Reiz und Gegenwirkung hervorgebrachten Selbsterregung inne.

Aber parallel mit der Sensibilität tritt die Irritabilität hervor, das Vermögen, aus sich selbst sich zu bestimmen, und zwar zunächst dadurch, dass der Organismus sich gegen die Aussendinge in ein verändertes räumliches Verhältniss setzt: das Vermögen willkürlicher Bewegung. Wenn hier die Selbsterregung wirklich nach aussen hervor-

tritt, so ist sie doch nur das letzte Resultat des von dem innern Empfindungsleben und der innern Gegenwirkung ausgehenden Processes, indem bei der willkürlichen Bewegung allemal jene beiden innern Vorgänge das Veranlassende sind.

In dem Gebiete dieser dreifachen Vorgänge ist aber wiederum als Grundbedingung nur die Seeleneinheit zu denken, welche mit Raum und Zeit überwindender Macht die Mannichfaltigkeit all jener heterogenen Functionen beherrscht und in ihnen die eigene Einheit durchsetzt. In diesem Sinne haben wir das Recht, von einer vegetativen, sensibeln und irritabeln Thätigkeit der Seele zu sprechen.

212. In diesem ganzen Gebiete jedoch wird noch nichts eigenthümlich Menschliches gefunden, vielmehr haben wir von dem allgemeinen Gesichtspunkte auszugehen, dass alle jene allerdings schon seelischen Vorbedingungen im Menschen nur zu Mitteln herabgesetzt werden, um den eigentlich menschlichen Seelenprocess daraus hervorzubilden. Kaum ist dabei das Misverständniss zu befürchten, als ob damit eine Mannichfaltigkeit von Seelen im Menschen angenommen werden solle, als ob das höhere menschliche Seelenprincip zu der vegetativen, sensibeln und irritabeln Seele nur „von aussen" hinzutrete. Vielmehr wird sich ergeben, dass es Einheit in eminentem Sinne sei, dass daher, was an der Thierseele als ein Selbständiges hervorzutreten vermochte, im menschlichen Bewusstsein zum blossen Momente und zur untergeordneten Bedingung herabgesetzt erscheint. Das Empfindungsleben wird hier zum bewussten Vorstellen, die Irritabilität des Triebes zu frei gewollten Zwecken erhoben; was wir in den Kunsttrieben walten sehen, das wird im Menschen zur vielseitigsten Körperkraft von idealem Gehalte, durch welche er ein geistiges Universum des Staats, der Sitte, der Kunst und Wissenschaft aus sich erbaut, kurz als „Genius" sich verkündet, ohne jedoch gerade in den echtesten Thaten der Freiheit jemals jener Ursprünglich-

keit verlustig zu gehen, die uns eben veranlasste, die Kunsttriebe als ein auf niederer und beschränktester Stufe festgehaltenes Vorspiel jener idealen Thätigkeit zu betrachten.

Ehe wir jedoch zur nähern Erwägung dieser Unterschiede uns hinwenden können, steht uns noch eine Frage im Wege: es ist die von der zeitlichen Entstehung der Seele, welche uns erst dem eigentlichen Geheimniss derselben, dem *Ursprunge der Seelenindividuen*, näher zu führen im Stande ist.

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Entstehung der Seele.

213. In Bezug auf diese Frage dürfen wir es als vorläufiges Resultat alles Bisherigen bezeichnen, dass die Seele, das Formende und Erhaltende ihres (äussern) Leibes eben damit auch ihm bedingend vorangehen müsse in irgend einem, freilich noch näher zu erwägenden Sinne. Der sichtbare Leib ist das stets wechselnde, vergängliche Phänomen; sie allein ist das Beharrliche in ihm und unabhängig von jenem blossen Phänomen, dessen wahrhaft erzeugender Grund nur in ihr gefunden wird. Was daher diese sei vor ihrem Eintreten in jenen phänomenalen Process, ist eine Frage, die nothwendig entsteht, sobald man sich überhaupt nur über jene ungenügenden Vorstellungen von der Selbständigkeit des Leibes erhoben hat.

Offenbar fällt sie zusammen mit dem viel verhandelten Problem über die zeitliche Entstehung der Seele, welches mit Recht bisher zu den allerdunkelsten gezählt worden ist. Der Grund dieser Dunkelheit liegt jedoch nur in der Art, wie man diese Frage bisher behandelte, nicht darin, dass sie mehr als andere einer unserer Erforschung völlig unzugänglichen Region angehören sollte; denn schon im voraus kann man sicher sein, dass auch dies „Geheim-

niss“ einer durchgreifenden Analogie folgen werde, welche die Natur an irgend einer Stelle uns blossgelegt hat. Merkwürdig indess bleibt es, dass nicht die Physiologie oder Anthropologie, sondern die theologische Dogmatik jene Untersuchung aufgenommen und in den reichhaltigsten Controversen verhandelt hat. Einerseits liegt darin die richtige Anerkenntniss, wie folgenreich und entscheidend für die Einsicht vom geistig-ethischen Wesen des Menschen überhaupt diese Frage sei; andererseits lässt sich dennoch der Theologie nicht einmal anmuthen, die Frage aus ihren Voraussetzungen erschöpfend zu lösen, welche die historischen Urkunden der Offenbarung, nicht aber die Betrachtung der allgemeinen Naturanalogien zu Grunde legen. Dass beide Quellen objectiver Erfahrung zuletzt und in ihrer Tiefe übereinstimmen werden, lässt sich freilich im voraus erwarten; aber es widerspricht dem Wesen echter Methode, die Erklärung für die Erfahrungsdata an einer andern Stelle zu suchen, als wo sie selber unmittelbar zu Tage treten. Dennoch bleibt jenen bis auf die neueste Zeit hin fortgesetzten theologisch-dogmatischen Verhandlungen das grosse Verdienst, die Frage selbst der Wissenschaft immer im Gedächtniss erhalten zu haben und im Verlaufe der eigenen Controverse die verschiedenen Möglichkeiten als Gegensätze herauszugestalten, nach denen jenes Problem gelöst werden kann.

Es ist dies bekanntlich der Gegensatz des „Traducianismus“ und „Creatianismus“. Jener, den grossen und richtigen Gedanken von der ursprünglichen Vollendung der Schöpfung zu Grunde legend, lehrt, dass im geistig-seelischen Wesen des Urmenschen der Potentialität nach alle künftigen Generationen vorausenthaltend seien, welche in der Erzeugung der Aeltern nur wie durch Ueberleitung („per traducem“, nach dem Gleichnisse der Reben) sich fortpflanzen. Der Creatianismus, die wahre geistige Neuschöpfung und unvererbliche Origina-

lität im Reiche des Geistes anerkennend, verweist die blosse Emanation und Ueberleitung der Zeugungen in die Sphäre der Natur und lässt den Geist durch einen jedesmaligen unmittelbaren Schöpfungsact Gottes entstehen. Diese allerdings sehr allgemein gehaltenen und so, wie sie lauten, unbrauchbaren, weil jeder erfahrungsmässigen Analogie entfremdeten Erklärungen dürfen uns dennoch nicht abhalten, in jenen Gegensätzen eine tiefer liegende Wahrheit, wenigstens die Hindeutung auf die wesentlichen Gesichtspunkte derselben zu erkennen. Die nachfolgende Untersuchung dürfte ergeben, dass beide Ansichten keineswegs in principiellem oder unversöhnlichem Gegensatze stehen, sondern dass jede von ihnen, neben oder eigentlicher in der andern, eine eigenthümliche Berechtigung anzusprechen habe. Wir verfahren auch bei dieser Frage ganz in der bisherigen Weise, dass wir zuerst die Thatsachen nach ihrem charakteristischen Bestande ins Auge fassen, um sodann aus ihnen den Begriff, das in ihnen waltende „Naturgesetz“ zu erkennen.

214. Die Frage, was im Acte der Zeugung eigentlich vorgehe, um ein Individuum zu bilden, welches zugleich das Gepräge seiner Gattung trage, zerfällt, näher erwogen, in zwei grosse, wohl zu unterscheidende Probleme, deren innerer Zusammenhang dennoch unverkennbar ist. Das erste bezieht sich auf die bekannte Frage über die Erzeugung der Individuen aus Individuen im Fortschreiten der Generationen; es betrifft, was man individuelle Zeugung nennen könnte. Das zweite Problem geht auf die rückwärtsliegende Frage ein, wie in der Urzeit der Erde die ersten Organismen, ohne individuelle Keime und Erzeuger, und so das ganze System der (Pflanzen- und Thier-) Gattungen und Arten entstanden sei? Wir können diese die primitive oder Urerzeugung nennen; und wol zu beachten bleibt, dass eine solche in der Reihe der Erdepochen wiederholt eingetreten sein müsse, indem die

von einzelnen Forschern hier und da noch vertretene Hypothese eines allmählichen Entstehens der gegenwärtigen Thier- und Pflanzengattungen aus den ältern und ältesten durch blosse Umbildung allen Analogien der Erfahrung widerspricht; ganz davon abgesehen, dass auch hierbei die allererste Entstehung organischer Wesen gleich unerklärt bliebe. Keine (Thier-) Gattung kann ursprünglich durch blosse Umbildung aus einer frühern verwandten entstanden sein; jede ist ihr eigener Anfang und ihre eigene Voraussetzung: diesen physiologischen Erfahrungsatz hat die neuere Forschung gerade bestätigt, indem sie der Erzeugung der Rassen und Spielarten näher auf die Spur gekommen ist. Der feste Grundtypus der Gattung, wie er namentlich im Skelete des Thiers sich ausprägt, wird gerade innerhalb jener neuauftretenden Modificationen unveränderlich bewahrt, und auch die verwandten Arten stehen ohne directen Uebergang nebeneinander.

Und so ist an sich jene (älternlose) Urerzeugung eine ebenso universale Form, wie die individuale; ein jegliches Geschlecht lebendiger Wesen mit Einschluss des Menschen hat ursprünglich nur durch jene zuerst seine Entstehung gefunden, die individuale Zeugung ist als die spätere erst an ihre Stelle getreten. Um so weniger ist ein Grund vorhanden, weder ein apriorischer noch ein empirischer, um zu behaupten, dass jene ganze Grundform primitiver Erzeugung jetzt absolut erloschen oder unwirksam geworden sei. Vielleicht ist sie noch übrig und wirkt fort, nur in einer andern Gestalt, aber nach gleicher Analogie, wie damals, das Neue, noch nicht Dagewesene hervorrufend.

215. Wie dies indess vorerst sich auch verhalte, so sind wir dennoch der Lösung des ganzen Problems um einen Schritt näher gerückt durch unsern Grundbegriff von der Seele. Zunächst kennen wir das Object, in welchem wir den Grund und das eigentlich Bewirkende aller Zeugung

zu suchen haben. Es ist nicht der (äussere) Leib, es sind nicht die leiblichen Stoffe, an welche die Zeugung geknüpft ist, sondern einzig die darin wirksame Seele; — sodass für uns das sonst so bedenkliche Problem gar nicht mehr entstehen kann: „wann die Frucht im Mutterleibe beseelt werde?" — als wenn jemals erfahrungs- und begriffsmässig Belebung und Beseelung einander entgegengesetzt werden könnten. Solange man daher noch Fragen dieser Art aufwerfen oder gar sie so beantworten kann, wie dies in frühern Zeiten wol geschehen: man müsse annehmen, dass erst im Momente der Geburt, gleichzeitig mit dem Athemholen des Kindes, oder etwas früher die Seele sich mit dem Leibe verbinde, „wiewol über das Wie alles Geheimniss sei", so darf man nicht erstaunt sein, wenn dergleichen naturwidrige Hypothesen gleich Spinnengeweben von jedem scharfen Luftzuge der Kritik oder von den kecken Behauptungen des Materialismus zerrissen werden, nicht ohne dabei, scheinbar wenigstens, dem letztern gewonnenes Spiel zu geben! *)

---

*) F. Nasse, „Ueber die Beseelung des Fötus" in seiner „Zeitschrift für Anthropologie", 1824, I, 1, 10. Bei der starren Entgegensetzung von Seele und Leben, daher von Belebung und Beseelung, auf der dies alles beruht, kann er auch fragen (a. a. O.): „ob eine kopf- und brustlose Misgeburt beseelt sei". Und indem er dies verneint, fügt er hinzu: „Dann müsste es auch die Mola sein, die sich durch allmähliche Uebergänge an jene anschliesst." Wir antworten auf diese Frage für jene mit einem entschiedenen Ja, für diese mit einem ebenso unbedingten Nein. Beide sind trotz ihrer äussern Aehnlichkeit innerlich specifisch verschiedene Gebilde. In jener ist das ganze Individuum dem Keime nach vorhanden, nur, wie auch bei andern Misbildungen, in seiner Entwickelung gehemmt: diese ist ein an sich unvollständiges Aftergebilde, eine leere Hülse, einer unbefruchteten Pflanzenblüte vergleichbar. — Eine ganz andere Frage ist die praktisch-juristische: „zu welcher Zeit man annehmen dürfe, dass die Frucht beseelt sei". Hier wird nach einem äusserlich erkennbaren sichern Kriterium gefragt, durch welches entschieden werden könne, wann der Fötus eigenes Leben besitze und als juristische Person Rechte erwerben könne. Man antwortete mit Recht: sobald er selbständige Bewegungen im Mutterleibe zeigt; ein unverkennbares äusseres Kennzeichen seiner eigenthümlichen Beseelung, welche indess sicherlich nicht erst in diesem

Für uns ist die Seele eine ebenso sehr reale, Zeit und Raum setzend-erfüllende, mithin in beiden gegenwärtige und real wirksame Substanz. Hier ist es daher nicht mehr ein Widerspruch oder eine sinnlose Auskunft, wenn wir dem übereinstimmenden Ergebnisse der Erfahrung Rechnung tragen und behaupten: „dass in der Zeugung die Aelternseelen sich vereinigen und dass aus dieser realen Verbindung der neue psychische oder organische Keim entspringe". (Die Frage, wie im Menschen das geistige Princip dazu sich verhalte, bitten wir aus Gründen, welche erst die weitere Untersuchung ergeben kann, hier noch nicht hineinzuziehen.) Wie wir zeigten, ist die Seele ungetheilt (dynamisch) gegenwärtig in ihrem ganzen Organismus. Somit ist es nichts Widersinniges, sie mit J. Müller und Volkmann im „Blute", im „Keimbläschen", im „Samen" gegenwärtig und solchergestalt übertragbar sein zu lassen. Es können die Aelternseelen in der Begattung aufs eigentlichste ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit zusammentreten lassen, ohne doch

---

Momente bei ihm eingetreten ist. Von seiten der ausgezeichnetsten Physiologen, wie A. W. Volkmann und J. Müller, ist dies Verhältniss schon richtig erkannt worden. Der erstere erklärt („Die Lehre vom leiblichen Leben des Menschen", Leipzig 1837, S. 160, 161): dass man schon im ersten Keimleben die Gegenwart der Seele annehmen müsse, die hier nur noch wie in tiefem Schlafe gefangen liege. Und J. Müller zeigt („Handbuch der Physiologie des Menschen", 2 Bde., dritte Aufl., Koblenz 1837—40, I, 817 fg.), „dass man keineswegs die Gegenwart und Wirksamkeit der Seele blos im Gehirne annehmen dürfe, weil ja eben in der Generation sich zeigt, wie durch den Keim und den Samen das ganze Thier sich fortsetzt in die neue Nachkommenschaft. Der Keim und der Same oder einer von beiden müsse daher das psychische Princip ganz und ungetheilt, aber auf latente Weise in sich enthalten; sonst könnte es sich nicht bei Entstehung des neuen Individuums äussern." Von seiten der Psychologen hat man bisher immer Bedenken gefunden, dieser auf erfahrungsmässiger Analogie beruhenden Resultate sich zu bemächtigen, aus Besorgniss, in materialistische Consequenzen zu gerathen. Die ganze bisherige Untersuchung legt umgekehrt die Probe ab: dass die gründlichste Widerlegung des Materialismus gerade in dieser Ansicht enthalten sei.

selber getheilt zu werden oder an ihrer innern Ganzheit zu verlieren.

Nur unter dieser Voraussetzung erklären sich vollständig die eigenthümlichen organischen und psychischen Erscheinungen, welche die Begattung begleiten oder ihr nachfolgen. Alle deuten darauf hin, dass sie kein blos leiblicher Act sei — dergleichen es freilich, scharf genommen, gar nicht gibt, solange das Leben dabei betheiligt ist —: aber auch kein Act, an dem blos eine untergeordnete Function der Seele theilnähme, wie in den particularen organischen Processen der Assimilation: sondern die ganze Seele setzt in ihm sich ein, so sehr, dass bei manchen niedriger stehenden Thiergattungen diese ihre Seelensubstanz gleichsam vollständig in ihm verausgaben und nach der Begattung sterben. *) Daher nicht minder der nervös-seelische Organismus, welcher die höhern Thiere und den Menschen während jenes Vorgangs ergreift: es ist eine unwillkürliche, das ganze Individuum bis in seine Tiefen durchzitternde Ekstase von ebenso psychischer als leiblicher Natur. Gerade der Grund des (psychisch) Individuellen in uns wird dabei aufgeregt, jenes mittlere, zugleich im Organischen und im Bewusstsein wirkende (gefühlerzeugende) Vermögen der Phantasie, während das Allgemeine des Geistes, der κοινὸς λόγος des Denkens, zurückgedrängt oder völlig absorbirt wird. Gerade das Individuum ist darin thätig, aber das gesammte, ungetheilte. Die ganze Seele sucht im Liebesgefühl, in der Begattung die andere zu ergreifen, sie in sich aufzunehmen, wie sich ihr einzugiessen: es ist darin das stärkste Bedürfniss der Ergänzung durch das Heterogene und dennoch Verwandte ausgesprochen.

---

*) So sagt auch Volkmann a. a. O. geradezu: „Dass die Seele der Frucht ursprünglich durch Ergiessung der älterlichen Seele entstehe, dafür spricht in vernehmlicher Weise die psychische Uebereinstimmung zwischen Aeltern und Kindern.“

Die Seele fühlt darin sich nicht als vollständiger freier Geist, sondern sie ist als unwillkürliches Glied in der endlosen Abfolge der Generationen einem durch sie hindurchreichenden allgemeinen Processe, dem „Geschlechtsprocesse“, verhaftet. Sie begibt sich damit unter die freie Höhe des specifisch menschlichen (geistigen) Daseins hinab. Dies legt sich auch im natürlich-menschlichen Gefühle und in der Sitte sehr ausdrucksvoll dar. Der Mensch, selbst auf der tiefsten Stufe der Roheit, wagt es nicht, zur Ausübung des Geschlechtsprocesses sich offen zu bekennen; — was im Gefühle natürlicher Scham und Zucht sich unwillkürlichen Ausdruck gibt. Nach wohlbegründeter, menschengemässer Sitte ethisirt man ihn durch die Ehe, indem man ihn damit ins geistig Gemüthliche erhebt. Der besonders geistig Hochgestellte endlich sucht sich überhaupt jenem den klaren Sinn berückenden Seelentaumel zu entziehen; er meidet die Begattung als etwas, dem seine geistige Höhe entwachsen ist. Wie doch liesse die ganze Reihe dieser psychischen Thatsachen sich erklären, wäre die Begattung, gleich den Verrichtungen der Assimilation, zu deren Befriedigung wir uns ohne Rückhalt bekennen, ein blos organischer Hergang, ginge nicht das ganze Seelenwesen in sie ein? Dass nämlich alle solche Gefühle und instinctive Regungen niemals im Irrthum sich befinden oder fehlgreifen, dass sie mit tiefer Naturwahrheit das Wesen der Sache bezeichnen, dies wird kein besonnener Forscher zu leugnen wagen.

216. Ist die allgemeine Grundlage dieses Verhältnisses festgestellt, so bleibt nur dies zu fragen: wie sich die Seele in jenem Vorgange näher verhalte, was sie eigentlich einsetze bei dem Geschlechtsprocesse? Und hier wird die folgende Untersuchung das nicht bedeutungslose Resultat ergeben: dass, je weniger ausgebildet der Geschlechtsgegensatz im Zeugenden ist, desto individualitätsloser auch das Erzeugte erscheint; je mehr umgekehrt Seelengegensätze

sich vereinigen, desto selbständiger und eigenthümlicher auch die Individualität des Gezeugten hervortritt; — ein Satz, der sich sicherlich auch bis zu den einzelnen menschlichen Erzeugungen hinauf verfolgen liesse und hier seine Wahrheit behaupten würde. Wir erinnern statt alles andern nur an die bekannte Thatsache von der allmählichen Entartung der Nachkommenschaft in Ehen von allzu nahen Verwandtschaftsgraden. Der einseitig vorwaltende Familientypus bedarf der aufregenden Einwirkung durch ein hinzutretendes Gegensätzliche; während ohnedies als allgemeine Regel der Erfahrungssatz feststeht: dass durchschnittlich die Abkömmlinge nach Constitution und Temperament (obwol nicht nach ihren geistigen Anlagen, wovon später) die Mitte zwischen beiden Aeltern halten, d. h. dass das neue organische Individuum aus Vereinigung der Seeleneigenthümlichkeit seiner Aeltern hervorgeht. *)

Wir können dem eigentlichen Wesen der Fortpflanzung und dem Verhalten der Seele dabei unstreitig dadurch am besten näher kommen, dass wir die grossen Stufen und Unterschiede in der Art der Fortpflanzung untereinander vergleichen.

Bei der untersten Weise der Fortpflanzung durch Theilung oder durch Sprossen- (Knospen-) Bildung erscheint die Fortpflanzung vom Processe des Wachsthums noch nicht wesentlich verschieden. Das neue Individuum wächst aus dem alten heraus, indem ein Theil des letztern entweder von selbst sich ablöst oder durch künstliche Theilung abgelöst wird. (Das Thatsächliche, in charakteristischen Uebersichten zusammengestellt und von tiefgreifenden physiologischen Reflexionen begleitet, findet sich bei

*) Den Beweis dieses Satzes nach seiner durchaus überwiegenden Allgemeinheit, bei nur einzelnen und eigentlich zweifelhaften Ausnahmen, findet man bei R. Wagner in seinem „Handwörterbuch für Physiologie", IV, 1007—1011.

J. Müller, „Handbuch der Physiologie des Menschen", II, 592—598, 612—617.) Das Resultat dieser Reflexionen lässt sich dahin aussprechen, dass nach diesen Thatsachen die Theile der Pflanzen und der niedern Thiere ebenso die Anlage zu ganzen, selbständigen Individuen in sich tragen, als doch auch, solange sie dem Mutterkörper angehören, die untergeordnete Bedeutung von blos peripherischen Theilen ihres Organismus nicht aufgeben. Solche Individuen enthalten „virtuelle Multipla", die zu unbestimmbar vielen selbständigen Individuen sich entwickeln oder auch im Mutterkörper verbleiben können. Was enthält diese, wie wir glauben, treffend bezeichnete Thatsache anderes, wenn wir einen Schluss auf die Beschaffenheit des Seelenwesens daraus machen wollen, als das Resultat: dass auf dieser Stufe des Lebens die Gattungs- und die Individualseele ununterschieden ineinander fliessen; d. h. dass diese eigentlich noch gar nicht vorhanden sei? Die einzelnen Anneliden, Hydren, Naiden u. s. w. können ebenso gut als ein grosses, stets fortwachsendes Thierindividuum betrachtet werden, wie als ein Compositum aus unzähligen einzelnen. Die Continuität unter denselben ist nirgends durch ein seelisch Centralisirendes oder Individualisirendes unterbrochen; zugleich steht aber die Seele auch nach ihren psychischen Aeusserungen auf der untersten Stufe: von gegliederten Sinnen, welche Vorstellungen und hiermit den Kreis eines individuellen Seelenlebens erzeugen würden, ist hier noch nicht die Rede. Ihr Leben besteht in dumpfen Vitalsensationen, die eben damit unter das Niveau jedes Individualbewusstseins fallen.

217. Wenden wir uns nun zur geschlechtlichen Zeugung, so ist dies ihr unterscheidender Charakter, dass in allen ihren Formen der Eikeim, um entwickelungsfähig zu werden, der Einwirkung eines ihm verwandten, aber doch zugleich verschiedenen Stoffs („Samens") bedarf — „Be-

fruchtung". *) Hier tritt also ein ganz neues Princip der Zweiheit, der sich spannenden und sich vereinigenden Geschlechtsgegensätze und damit eine innere Theilung der Gattungsseele auf, sodass nur aus dem Zusammenwirken des Getheilten das neue Individuum hervorgehen kann. (Weiterhin wird sich ergeben, dass dieser Dualismus der Geschlechter, der mit der Hervorbildung eigentlicher Individualseelen aus der Gattungsseele zusammenfällt, nur stufenweise und unter den mannichfachsten annähernden Combinationen zu Stande kommt, nach dem Gesetze der enggeschlossenen Continuität und sprunglosen Stetigkeit, worin eben der Charakter der bewusstlosen Natur sich ausspricht.)

Was aber dabei zunächst inconsequent und überraschend erscheinen könnte: dies neuentstandene Individuum ist keineswegs das indifferente Mittlere aus beiden (einem chemisch neutralen Producte vergleichbar), sondern es gehört selbst wieder einem der beiden Geschlechtsgegensätze an; oder um die Thatsache auf einen schärfern Ausdruck zurückzubringen: in seinem Totalbestande zeigt das neue Individuum zwar die gemeinsame Beschaffenheit der beiden Erzeugenden, in seinem Geschlechte aber gleicht es nur entweder dem einen oder dem andern.

Dies kann uns nur auf die Folgerung zurückleiten, dass das neue Individuum in seinen allerersten Anfängen allerdings noch ein geschlechtlich neutrales oder unentschiedenes sein möge, dass es erst aus sich selbst und aus der Art der eigenen Entwickelung zu dem einen oder dem andern Geschlechtswesen werde. Mit andern Worten: Im Acte der Zeugung wird nicht zugleich auch das Geschlecht des neuen Individuums bestimmt — daher es niemals gelungen ist, wie sehr man sich auch bemühte, aus den Beschaffenheiten der Aeltern auf das künftige Geschlecht des

---

*) J. Müller, a. a. O., S. 617.

Erzeugten einen Schluss im voraus zu machen *) —, sondern erst später scheint das Geschlecht in ihm durch den Grad und die Art der eigenen Entwickelung sich zu fixiren. **)

Dies Resultat mag vielleicht auf den ersten Anblick befremdlich erscheinen, indem der Geschlechtsgegensatz offenbar kein blos organischer ist, sondern weit in das Gemüthsleben emporsteigt. Dennoch enthält jener Begriff, tiefer erwogen, nur die objective Wahrheit der Sache; denn bis in den Geist, das eigentlich Menschliche, reicht die Geschlechtstheilung nicht mehr hinauf. Das weibliche Geschlecht hat unbestritten ebenso theil an der geistigen Vollnatur des Menschen, wie das männliche; nur die organisch-psychische Unterlage, wie sie unmittelbar im Bewusstsein widerscheint, d. h. die verschiedene „Gefühlsweise" der Geschlechter kann anfangs einen Unterschied begründen, welcher jedoch im weitern Verfolge des bewussten Lebens für die Auffassung des eigentlich geistigen Lebengehaltes immer bedeutungsloser wird. Es ist oft schon ausgesprochen worden, dass im weiblichen Gemüthe, nur in der Gestalt ursprünglicher, unreflectirter Vernunft, dieselben hohen

---

*) Ueber die Meinungen und Hypothesen in dieser Beziehung vergleiche man R. Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie", IV, 1017.

**) Der „Erfahrungssatz", den R. Wagner anführt (a. a. O., S. 1010): „wenn der Vater älter sei als die Mutter, so werden mehr Knaben geboren, und dies Verhältniss scheine um so mehr zuzunehmen, je älter der Vater im Verhältniss sei"; — dieser Satz scheint, abgesehen davon, dass er erfahrungsgemäss bedeutende Ausnahmen erleidet, mit der von uns aufgestellten Hypothese nicht in nothwendigem Widerspruche zu stehen; man könnte im Gegentheil sogar Gründe für unsere Auffassung darin finden. Soll der hier vorliegenden Behauptung nach das relative Alter des Vaters das künftige Geschlecht des Kindes bestimmen, so folgt offenbar daraus, dass keine specifische Beschaffenheit des Zeugenden der Grund des Geschlechts im Erzeugten sei, sondern die eigene organische Reife des Vaters, oder überhaupt nur ein quantitativer oder Altersgegensatz gegen die Mutter, wodurch der neuerzeugte Keim das Vermögen einer länger dauernden Entwickelung im Mutterschose erhält, d. h. als männliches Geschlechtsindividuum hervortreten kann.

Kräfte walten, welche wir in die Bezeichnung des „Genius“, zusammenfassen. Auch dem Weibe gebührt sein eigenthümlicher „Beruf“, innerhalb dessen es sittlich schöpferisch waltet. Aber dieser Beruf eben ist ein engerer, streng umgrenzter, längst schon gegebener; er bewegt sich in dem natürlich-sittlichen Kreise der Familie und schöpft aus dem Borne der Familienliebe stete Erfrischung und volle Genüge. Des Mannes Beruf ist es, im Bereiche des Alten schöpferisch zu sein und Neues zu wagen, eben damit aber auch die Macht mannichfachsten Widerstandes zu besiegen: an welcher grössern Aufgabe er oft genug scheitert; daher aus demselben Grunde weit mehr in sich befriedigte, harmonisch ausgebildete Frauencharaktere gefunden werden, als Männer, welche den Vorzug ihrer höhern Geistesstellung nicht selten mit dem Bewusstsein der eigenen Ungenüge büssen, und mit der Unruhe eines steten aufreibenden Kampfes.

So bestätigt sich geistigerweise, was wir schon im Organischen fanden; Männliches und Weibliches ist nicht Gegensatz und Theilung, wie es oberflächlich erscheinen könnte, sondern organisch-geistige Vollentfaltung und Nichtvollentfaltung. Die weiblichen Vorzüge sind auch Tugenden des Mannes, aber nur wenn sie bewusster und umfassender wirken; keine weibliche Tugend dagegen wäre in ihrer eigenen Gestalt ein männlicher Vorzug.

Wir werden damit zu der umfassenden Anschauung zurückgeführt: im ersten Menschenkeime sei zwar die menschliche Individualität in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit schon vorhanden, damit zugleich aber noch keineswegs geschlechtlich fixirt, sondern auf dem unentschiedenen Sprunge belassen, ob sie durch ihre organische Entwickelung als weibliches oder männliches Individuum hervortreten werde. So liesse sich behaupten, dass die Geschlechtsdifferenz das Werk einer vorbewussten (organischen) Selbstthat des Individuums sei, somit etwas, zu welchem sich das geistige

Princip, der „Genius“, indifferent oder transscendent verhält, und zwar letzteres ebenso nach rückwärts wie vorwärts. Die Geschlechtlichkeit soll eben durch die geistige Lebensentwickelung überwunden, zur vollen Menschlichkeit erhoben werden, sodass nunmehr der „Genius“ zwar nicht abstract geschlechtslos, aber durch sein Geschlecht nicht mehr einseitig beschränkt dastehe; wobei an das tiefgreifende Wort zu erinnern ist, dass im künftigen Leben „nicht mehr gefreit werde“, d. h. dass die Geschlechtsstufe und ihr Bedürfniss ein Ueberwundenes seien.

218. Dies alles einmal festgestellt, lässt sich nun dem eigentlichen Hergange der organischen Entwickelung nach vollbrachter Zeugung näher treten. Wie übereinstimmende Beobachtungen es erweisen, entstehen alle Theile der Pflanzen und Thiere aus Zellen, und auch die zusammengesetztesten Organismen sind nach ihren stofflichen Grundelementen nur ein Aggregat unzählbarer Zellen, welche die organisirende Seele durchwohnt und an jeder Stelle dem Plane des ganzen Organismus gemäss auf eigenthümliche Weise umgestaltet, indem sie theils dieselben höher fortbildet, theils auch auf einer niedrigern Stufe relativer Rückbildung festhält. Dieselben an sich indifferenten Zellen werden an bestimmten Stellen, die gleichsam besondere Herde ausmachen, zu Nervenfasern oder Ganglien emporgebildet, oder in Horn- und Knorpelzellen, Muskelfasern u. s. w. verwandelt. Auch der Eikeim, in dem die vollständige Anlage zu dem neuen Individuum ruht, ist ursprünglich nur eine solche einfache Zelle, welche zur Entwickelung und zum Wachsthum gebracht, nunmehr andere Zellen an sich heranzieht und als organisirender Mittelpunkt sich zu ihnen verhält, während diese ihre Selbständigkeit an die Centralzelle dahingeben, die im fortgesetzten Processe des Wachsthums aus ihnen immer mannichfaltiger sich gliedert und, indem sie solcherweise als gesondertes Wesen in ihnen auf- oder untergeht,

dennoch gerade dadurch das Herrschende in ihnen allen wird. Somit müssen wir zweierlei Gattungen von Urzellen unterscheiden: solche, welche die Anlage in sich enthalten, den ganzen Organismus aus sich herzustellen, Eizelle oder Keimzelle; und solche, die dazu bestimmt sind, an den verschiedenen organischen Mittelpunkten oder Herden umgebildet zu werden. In den alleruntergeordnetsten Organismen scheint nun zwischen beiden noch gar kein oder ein höchst schwacher Unterschied stattzufinden; d. h. in ihnen kann aus jeder organischen Zelle eine Eizelle werden. Bei den Fadenpilzen reicht eine jede vom Ganzen sich ablösende oder künstlich abgelöste organische Zelle hin, einen ganzen Pilz zu erzeugen. Auch bei den Polypen genügt gewissermassen diese Annahme, indem jeder Theil ihres Centralleibes (ihre Arme abgerechnet) künstlich zerschnitten im Stande ist, ein ganzes Thier aus sich hervorzubringen. Bei den höhern (Pflanzen und) Thieren verschwindet diese Unentschiedenheit, und wir sehen den Gegensatz zwischen Eizelle und organischer Zelle immer entschiedener hervortreten. Nun aber greifen hier noch weitere Bedingungen mit ein: indem bei den höhern Thieren dieser Unterschied zwischen Eizelle und organischer Zelle immer entschiedener und unvertauschbarer sich geltend macht, ist damit zugleich auch gefordert, dass von aussen her die Eizelle befruchtet werde, sodass sie das neue Individuum nicht ganz und vollständig in sich beherbergt, sondern des Zutritts eines Erregenden bedarf; dass endlich drittens, je schärfer die Individualität an den Thieren hervortritt, desto ausgebildeter und gesonderter sie auch in ihren Geschlechtsfunctionen erscheinen. Wenn gewisse niedrig stehende Thiergattungen, wie die Polypen, sich durch Knospen und Eier zugleich fortpflanzen, wenn andere, wie Echinodermen, Ringelwürmer u. s. w., hermaphroditisch zu sein scheinen und zwar mit solcher Macht der Fruchtbarkeit, „dass sie gleichsam in Eierstöcke sich verwandeln", indem

entweder, wie bei den Räderthieren und Distomen, die Befruchtung in einem und demselben Individuum innerhalb des Organismus vor sich geht, oder, wie bei den Bandwürmern, ein Theil des Körpers an demselben Individuum gegen den andern willkürlich sich umwenden und Begattung ausüben kann, sodass dasselbe Thier vorübergehend wahrhaft in zwei Geschlechtsindividuen sich zu theilen scheint; — wenn endlich, wie bei einigen Mollusken, unter den doppelgeschlechtlichen Individuen eine Doppelbegattung stattfindet*): so sehen wir an allen diesen Thieren zugleich die schwächste und geringfügigste Individualität und die allerunvollkommenste psychische Entwickelung. Bei den höhern Thieren tritt ausnahmslos dagegen die Sonderung der Geschlechter, d. h. die Bestätigung des individuellen und geschlechtlichen Gegensatzes hervor. Das oben schon von uns aufgestellte Gesetz erwahrt sich daher durchgreifend. Je ausgebildeter die Individualität eines animalischen Wesens, desto stärker und ausgebildeter ist der Gegensatz der Geschlechtsfunctionen, deren Wirkung an Eikeim und Samen gebunden ist; d. h. da keinem mehr einfallen kann, der das Bisherige erwogen, dass hier der Stoff das Bewirkende sein könne, desto stärker ist der Gegensatz zwischen den darin gegenwärtigen Seelen.

219. Wir glauben daher nunmehr unsere Ansicht von der Zeugung in nachstehende Sätze zusammenfassen zu können. Wir wurden durch die Erwägung des gesammten Thatsächlichen zu der Behauptung gedrängt, auch wenn wir von der enormen Kleinheit und Geringfügigkeit des Eikeims und der Samenfädchen im Verhältniss zur Grösse und zur ausdauernden Mächtigkeit ihrer Wirkungen während und nach der Zeugung absehen, dass das Stoffliche hierbei nur Vehikel, Träger oder Zeichen einer unsichtbar

*) Das Thatsächliche bei J. Müller, a. a. O., S. 618—621.

darin gegenwärtigen realen und höchst wirksamen Potenz sein könne, — der Seele. Die Zeugung ist ein Seelenvorgang, nicht mehr und nicht minder, als auch die übrigen Lebensverrichtungen sich also erwiesen haben; nur mit dem Unterschiede, dass das ganze ungetheilte Seelenwesen in diesen Act eingeht, ja bei manchen Thieren völlig sich ihm dahingibt und darin untergeht.

Hierzu gesellt sich sogleich ein zweiter Hauptsatz. Jedem organischen Wesen, so gewiss es einen generellen Grundtypus zeigt, liegt eine Gattungsseele zu Grunde. welche den organischen und psychischen Grundcharakter des Thiers, seine Urgestalt innerhalb der oft zahllosen Modificationen, in die es sich vereinzelt, bleibend festhält und ihnen ihre unüberschreitbare Grenze vorschreibt. Sie ist dasjenige, was die Naturphilosophie „Idee" der Pflanze oder des Thiers nannte. Hierbei nun zeigt sich ein weiterer tiefgreifender Unterschied, der übrigens nicht in schroff geschiedenen Gegensätzen, sondern in allmählichen Uebergängen durch Zwischenstufen und Steigerungen sich vollzieht, sodass auch hier, wie sonst, die Natur alle möglichen Combinationen erschöpfen zu wollen scheint.

Entweder besteht die Fortzeugung der Individuen darin, dass die Gattungsseele sie unmittelbar aus sich hervorwachsen lässt, oder eigentlicher noch: selber in ihnen fortwächst. Physiologisch bezeichneten wir dies so, dass hier zwischen Zeugung und Wachsthum noch kein eigentlicher Unterschied gesetzt sei, oder jede organische Zelle könne zugleich auch Eizelle werden. Psychologisch mussten wir die Abwesenheit jeder Individualseele, die blosse Scheinindividualität dieser Thiere behaupten, was auch in der Armuth eigentlich psychischer Vorgänge bei ihnen seine thatsächliche Bestätigung findet. Eine Stufe höher tritt der Geschlechtsunterschied an den Thieren schon hervor, doch nur schwach und in ungewissen Formen, entweder hermaphroditisch oder indem geschlechtslose und geschlechtliche

Fortpflanzung zugleich stattfindet, bis endlich eine wahre und definitive Geschlechtstheilung hervortritt und damit die Individualseelen sich ablösen von dem Hintergrunde ihrer Universalseele, welche dennoch als normirender Urtypus in ihnen allen fortzuwirken nicht aufhört.

Dürften wir hierbei — was dem Geiste des gegenwärtigen Werkes eigentlich fern liegt — einen umfassendern Einblick uns gestatten in die allgemeinen Gesetze des Universums und in die göttliche Weltökonomie, so möchten wir dies, diese unscheinbare und so wenig in ihrem tiefern Sinne beachtete Natureinrichtung, als die grossartigste und folgenreichste Veranstaltung des schöpferischen Geistes bezeichnen. Man hat wol von einer „androgynen Natur“ Gottes geredet; gewiss mit Unrecht, da die Doppelgeschlechtigkeit nicht einmal in der geschaffenen Welt des Lebendigen eine durchgreifende Erscheinung ist. Dennoch kann damit die Ahnung ausgesprochen sein, dass in jener Geschlechtssonderung eine der grössten Vollkommenheiten der Schöpfung enthalten sei. Sie bezeichnet den grossen Fortschritt in derselben von der Gattungsseele zur Individualseele (§. 117), — des Hervortretens der letztern aus jener, indem die Gattungsseele (bei den höhern Thieren) sich theilt in die beiden, wechselsweise sich ergänzenden Geschlechtshälften. Nichts ist einfacher und dennoch grossartiger in seinen Wirkungen, als diese gnadenvolle Erfindung des schöpferischen Geistes, welche schon der untermenschlichen Sphäre der Thierwelt das Gemüth einhaucht und eigentliche Seelenregungen entstehen lässt. Es ist der erste, in der Natur selbst liegende Schritt, die Seelen vom Gebundensein an den allgemeinen Instinct loszumachen, ihnen ein selbständiges, auch als selbständig gefühltes Leben zu vergönnen, dessen Trieb und Lust es doch gerade ist, durch das Suchen des andern Geschlechts die Sprödigkeit der Vereinzelung aufzugeben und in allen auf die Geschlechtsprocesse und die Fortpflanzung bezüglichen

Dingen die reinste Selbstentsagung an den Tag zu legen. In diesen Vorgängen natürlicher Selbstopferung zeigt sich schon vorangedeutet, was im Menschen mit Bewusstsein als der Quell und Mittelpunkt des Sittlichen erkannt wird; denn auch bei ihm schliesst die Sittlichkeit zunächst sich auf innerhalb des Geschlechtsverhältnisses und der Familie und treibt gerade hier die kräftigsten Blüten. Dagegen haben wir an anderer Stelle gezeigt, wie der Mensch nach dem durchgreifenden Charakter eines vermittelnden Wesens, den er behauptet, zugleich über jenen Geschlechtsunterschied sich erheben und oft sogar durch ihn hindurch in die Region rein geistiger Wechselergänzungen zu treten vermag. *)

220. Nunmehr möchte auch der von uns gewagte Satz: dass bei den höhern Thieren und bei dem Menschen die Individualseelen der Aeltern das eigentlich Wirksame in der Zeugung sind, sein Befremdliches oder sittlich Anstössiges verlieren. Wir haben gezeigt, dass dies eigentlich erst der vollständige Ausdruck der Erfahrung sei; ebenso, dass eine Menge psychischer und organischer Erscheinungen, welche die Zeugung begleiten, erst hiermit ihre Erklärung finden können. Aber auch daran ist zu erinnern, dass von dem vollständig (nicht mehr abstract) gefassten Begriffe der Seele aus gar kein Einwand gegen jene Theorie erhoben werden kann. Die Zeit und Raum überwindende Macht derselben eignet ebenso sehr sich dazu, in ungeschwächter und ungetheilter Ganzheit dem kleinsten Körpertheile sich einzusenken, wie in dem ausgebreitetsten Organismus als Einendes zu wohnen; ebenso in den kleinsten Zeittheil ihre intensivsten Wirkungen zusammenzudrängen, wie im augenblicklichen Acte der Zeugung geschieht, als durch die ausgedehnteste Zeitdauer hindurch, während

---

*) Man vergleiche, was in unserer „Ethik" über die geistigen Stadien der Ehe gesagt ist: II, 2, 164, 166.

des ganzen Lebens, ihre stetig zusammenhängenden Wirkungen zu üben.

Endlich versteht sich jedoch, dass für jene Verbindung und Zusammenwirkung der beiden sich ergänzenden Seelen im Acte der Zeugung physikalische oder chemische Analogien nicht die geringste Anwendung haben. Wir können in keinem Sinne von einer „Theilung" derselben oder „Vermischung" reden, überhaupt nicht mit sinnlicher Beobachtung oder mit nachmachenden Experimenten dem Innern jenes Hergangs näher kommen (denn dass die künstlichen Befruchtungen der Salamander- oder Froscheier, neuerdings auch der Fische, in diesem Betrachte gar nichts bedeuten, lehrt die kleinste Ueberlegung). Doch ist in keinerlei Weise die Zeugung um deswillen ein grösseres „Geheimniss" für den Verstand, für das aus den Thatsachen zurückschliessende Denken, als irgend ein anderer Vorgang des organischen Lebens es wäre. Man darf nicht aus der Acht lassen, dass überall eine unmittelbare Einsicht in die Wirkungen der Seele uns versagt ist. Wir können durch sinnliche Beobachtung ebenso wenig jemals ermitteln, wie die Seele auf die motorischen Nerven wirkt, oder wie umgekehrt die Affectionen ihrer Sinnenorgane von ihr in die Gehör- und Gesichtsempfindung umgesetzt werden. Diese factische oder empirische Unwissenheit, die immerdar bleiben wird, weil sie eben die sinnlich unübersteigbaren Grenzen zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, dem Realen und seiner Erscheinung bezeichnet, hindert dessenungeachtet das schliessende Denken nicht, in jenen Vorgängen des Wollens und des Empfindens andere als blos physikalische oder chemische Wirkungen zu erkennen. Dasselbe Princip liegt unserm Schlussverfahren zu Grunde: die Thatsachen drängen uns dazu, im Acte der Fortpflanzung nicht mehr physikalische oder irgendwie damit in Analogie stehende, sondern Seelenvorgänge anzunehmen, während diese eben damit selbstverständlich jeder sinnlichen

Beobachtung oder dem nachmachenden Experimente entrückt sind.

221. Aber auch hier verliert um deswillen die Beobachtung des äusserlich Factischen nichts an ihrem Werthe und an ihrer eigenthümlichen Berechtigung, sofern man nur nicht wähnt, mehr als das äussere Organ durch sie zu erkennen, in welchem die nicht mehr leiblichen, unsinnlich unsichtbaren Functionen vorgehen. Wir dürfen zur Erläuterung nur an den physiologisch-psychischen Hergang der Sinne oder des Empfindungslebens überhaupt erinnern. Das Auge mit seinen verschiedenen brechenden Medien, die Primitivfasern des Sehnerven sind Leiter, innerhalb deren die eigenthümliche, durch die Aetherschwingungen erregte, an sich aber der Farbenempfindung selber in nichts vergleichbare Affection an der Schnur der Nervenkügelchen sich fortpflanzt. Wahrscheinlich sind alle diese Nervenwirkungen mit einem steten Stoffwechsel und d a r u m mit schwachen elektrischen Strömungen verbunden. Dies hat die empirische Beobachtung aufgehellt, aber damit nur die äussern Vorgänge beschrieben, welche während des Empfindens oder andererseits der Willenswirkungen vor sich gehen. Das Empfinden und Wollen selbst aber bleibt dabei so unbekannt, dass, wenn wir nicht aus Selbstbeobachtung sie kennen lernten, k e i n e n o c h s o g e n a u e A n a l y s e j e n e r ä u s s e r n V e r ä n d e r u n g e n a u c h n u r d i e A h n u n g zu e r z e u g e n v e r m ö c h t e, w a s e i g e n t l i c h i n i h n e n vorgeht. Mithin sind Empfindung und Wille nicht aus ihnen „erklärt“: sie bleiben ein jenem ganzen Gebiete T r a n s s c e n d e n t e s, und jeder besonnene Physiolog wird sich hüten (wiewol es vielfach und sogar neuestens geschehen ist!), die Empfindungs- oder Willenserregungen etwa den elektrischen Strömen gleichzusetzen, weil sie in den Organen davon begleitet sind. Er muss das Verhältniss vielmehr so bezeichnen: jene leiblichen Mittel, die Nervenfasern und ihre Veränderungen, sind Träger von Seelen-

vorgängen, deren innere Beschaffenheit mit jenen gar keine Analogie hat und die blos aus ihnen gar nicht erkannt werden können. Was daher die vergleichende und mikroskopische Anatomie über die innere Beschaffenheit und die Grundverhältnisse des cerebrospinalen Nervensystems ermittelt hat, trägt zur Erkenntniss und Erklärung der bewussten Seelenvorgänge, welche sich desselben als Organs bedienen, so wenig bei, dass man niemals vergessen muss, sich hierbei in zwei völlig verschiedenen Regionen zu befinden, welche zwar dasselbe bezeichnen (denn der Organismus ist nur das Mittel oder noch eigentlicher die sinnliche Erscheinung seiner Seele), aber in ganz verschiedenen Werthen oder Ausdrucksweisen, zwei genau sich entsprechenden, aber völlig unterschiedenen Sprachidiomen vergleichbar.

222. Ganz in nämlicher Weise verhält sich die Sache bei der Fortpflanzung. Auch hier ist die neuere Physiologie der Ermittelung der äussern Verhältnisse dabei ziemlich nahe gekommen. Nur eine Differenz bleibt noch übrig. Wenn von den einen, wie früher von Th. Bischoff, welcher indess diese Hypothese jetzt selber zurückgenommen hat, der Erfolg bei der Zeugung aus blosser „Contactwirkung“ zwischen der Samenflüssigkeit und dem Eikeim hergeleitet wird (nach Analogie von Liebig's chemischen Contactwirkungen); wenn andere dagegen, wie nach den neuesten Untersuchungen R. Wagner, Newport, Keber u. a., ein eigentliches Eindringen der Spermatozoen in die Dottermembran dabei annehmen, so ist dies für unsern Standpunkt eine offene, ja eine gleichgültige Frage. Denn sei der äusserliche Vorgang bei der Fortpflanzung blosse Berührung oder eigentliche Durchdringung, so ist doch durch keine der beiden Annahmen der Erfolg eigentlich erklärt, oder auch nur annähernd begriffen, was innerlich dabei vorgehe, nämlich das Zusammenwirken der beiden Aelternseelen zu einem neuen Individuum.

Aber auch vom physiologischen Standpunkte scheint die grössere Wahrscheinlichkeit auf die Seite derjenigen Ansicht zu fallen, welche nicht blosse Contactwirkung, sondern ein wechselseitiges Eindringen der Geschlechtsflüssigkeiten ineinander behauptet. Die Hypothese der Contactwirkung könnte blos erklären, wie der (weibliche) Eikeim zur Entwickelung des ihm Eigenthümlichen und schon in ihm Präformirten erregt werde; — wie etwa bei dem Bebrüten eines schon befruchteten Eies die Wärme also wirkt: — nicht aber, wie dadurch ein neues, entgegengesetztes Element, das männliche, zu ihm hinzutreten könne, dessen Vorhandensein doch nicht geleugnet werden kann, indem das Junge stets in höherm oder geringerm Grade ein Mittleres aus beiden Aeltern ist. Ebenso wenig stimmt mit jener Auffassung die Bedeutung überein, welche man morphologisch den Spermatozoen zugestehen muss. Bleibe auch die Frage unentschieden, ob sie wirkliche Thiere vom Range der Infusorien oder blosse „Samenfäden" seien: dass sie innerlich gestaltende, nicht blos äusserlich erregende Wirkung auf den Eikeim üben, geht daraus hervor, dass jede Thiergattung und Art ihre eigenthümlichen und constant gebildeten Spermatozoen zeigt, dass ferner, nach der wichtigen, von R. Wagner gemachten Entdeckung, in den Bastarden die genuine Entwickelung der Spermatozoen als gehemmt erscheint, daher diese sich auch zur Fortpflanzung untauglich erweisen. Alle diese Thatsachen sind unverträglich mit der Annahme, im Männlichen blos etwas äusserlich Erregendes zu sehen. Vielmehr müssen wir dem Urtheile R. Wagner's beitreten, welcher auf die Thatsache, dass der weibliche Organismus etwas Stoffliches für die Bildung des neuen Embryo hergibt, welches unbestreitbar der Grund wird für Uebertragung der Eigenthümlichkeiten der Mutter auf die Frucht, mit Recht den weitern Schluss begründet, dass etwas ganz Analoges auch vom Verhältniss des männlichen Organismus zur Frucht im

Acte der Zeugung gelten müsse, indem gleiche Wirkungen auf gleiche Ursachen zurückschliessen lassen. *)

223. Hiermit ist jedoch, bei tieferer Erwägung, das vorliegende Problem nur nach seiner einen, äusserlichen Seite erledigt; die Sphäre gleichsam ist bezeichnet, innerhalb deren der Vorgang der Erzeugung fällt, und die Elemente angegeben, die in ihr ein neues Seelendasein nicht zwar hervorbringen, wohl aber bedingen. Denn ganz ungenügend und dem Thatsächlichen widersprechend wäre es von der andern Seite, zu behaupten: dass bei dem Menschen die neue Individualseele aus der im Acte der Erzeugung geschehenden Verbindung der Aelternseelen blos zusammenfliesse, dass er lediglich das Product aus den beiden Factoren seiner Aeltern sei. Dies widerspräche aller Erfahrung, und zwar nach ihrem höchsten und umfassendsten Massstabe; denn dann wäre gar keine Geschichte möglich, wenn nicht das geistig Neue, der „Genius" als Unvorhergesehenes und wahrhaft Jenseitiges dem wiederkehrenden Kreislaufe der Zeugungen sich einsenkte, wenn auch geistigerweise in der Menschheit, gleichwie in der unorga-

---

*) R. Wagner im „Handwörterbuch für Physiologie" (1853), IV, 1018[d]. Das übrige Thatsächliche, worauf unser Text sich beruft, findet sich zusammengestellt von Rud. Leuckart im Artikel „Zeugung", ebendaselbst, S. 853 fg., und in den Nachträgen dazu von R. Wagner, S. 1004 fg., 1017[b] fg. — Ausserdem ist, seitdem Obiges niedergeschrieben worden, durch eigene Beobachtungen des bisherigen Vertheidigers der blossen Contactwirkung, Th. L. W. Bischoff, das Eindringen der Spermatozoen in das Ei ausdrücklich bestätigt und somit die Thatsache selbst völlig festgestellt worden. Vgl. Fechner's „Centralblatt für Naturwissenschaften und Anthropologie", 1854, Nr. 17, S. 324—327. Sollte sich ferner bestätigen, was Newport behauptet („Handwörterbuch", a. a. O., S. 1018[a] fg.), dass er die Spermatozoen durch Dämpfe von Chloroform habe narkotisiren und dadurch die Befruchtung aufheben können, so würde dies auf eine eigentliche Thiernatur derselben schliessen lassen, indem diese somit animale Selbständigkeit und einen individuellen Trieb haben müssten. Weiter geführt sind diese Beobachtungen von F. Keber, der sogar „Mikropylen" an den Eiern mancher Thiere entdeckt haben will („Handwörterbuch", a. a. O.).

nischen Natur und in der blos organischen Welt, lediglich dieselben Elemente in anders combinirten Mischungen sich wiederholten. Wo mit dem Eintreten der Geschichte Fortschritt und Perfectibilität sich zeigt, da muss auch eine geistige Neuschöpfung zugestanden werden; und wenn man überhaupt die Existenz von „Genien", neuschöpferischen Geistern, in der Geschichte anerkannt, da wird man auch in gradweiser Abstufung eine solche originale Begabung jedem Menschengeiste zugestehen müssen. Obgleich nun der erschöpfende Beweis dieser Sätze erst in der „Psychologie" gegeben werden kann, wo wir dieser Aufgabe Genüge zu leisten hoffen: — so lässt sich schon hier wenigstens im Allgemeinen erkennen, dass es ungenügend wäre, die Menschenseele blos für eine Mischung aus den Gaben der Aeltern zu halten, weil dann das Neue, Nochniedagewesene gerade unerklärt bliebe, das in stärkerm oder schwächerm Grade in jedem sich bemerklich macht. Die aus der Zeugung hervorspringende Seele ist weder blosses Product aus beiden, sondern ein „Anonymes", ein eigenthümlicher Ueberschuss gesellt sich dazu, der jedem eine anders geartete Geisteseigenheit verleiht: — noch ist sie überhaupt irgendwie aus blosser Zusammensetzung zu erklären, sondern vom ersten Momente ihres gesonderten Hervortretens im leibbildenden Processe, zeigt sie sich in energievollster Weise als Einheit und nur sich selbst gleiche Individualität. Zugleich bleibt ihr dies festgefugte Band untheilbarer Eigenthümlichkeit getreu durch den ganzen Verlauf ihres organischen wie bewusst geistigen Lebens bis zum letzten Augenblicke, wo sie im Tode unserer unmittelbaren Beobachtung entschwindet. In dieser Seeleneinheit aber, so zeigten wir bereits, liegt das Beharrliche unsers ganzen Wesens, welches sein Zeitleben und seine Entleiblichung aus sich selber setzt und damit eben ihn wie seine gesammte phänomenale Existenz zu überdauern vermag. Sie muss daher auch, als Causalgrund des

ganzen Verleiblichungs- und Entleiblichungsprocesses, ihm vorangehen, nicht zwar in einer eigentlichen Succession von Zeitmomenten, eines empirischen Vorher und Nachher — denn das ganze Zeitphänomen entsteht erst, wie sich deutlich ergab, auf dem Augpunkte unsers sinnlich-endlichen Bewusstseins, ist blosses „Erdgesicht" (§. 174) —; wohl aber nach innerer, dauernder Wirkung. Nur in diesem Sinne kann von einer „Präexistenz" der Seele, d. h. von einer realen ewigen (den eigenen Zeitverlauf aus sich producirenden) Dauer derselben die Rede sein. Die Präexistenz in diesem Sinne ist keine Hypothese, sie ist eine Thatsache.

224. Somit erhebt sich die neue, wohl von der vorigen zu unterscheidende Frage: von wannen jenes Einende oder Bindende stamme, durch welches der Menschenseele im Momente der Zeugung eben der Stempel scharfgeschlossener geistiger Individualität aufgedrückt wird? Das Charakteristische des Problems aber liegt darin, die entschiedene und unzweifelhafte Thatsache nicht zu übersehen, dass hier nicht mehr, wie im Zeugungsprocesse der Pflanzen und Thiere, lediglich der wiederkehrende Kreislauf unveränderlicher Ursachen und Wirkungen sich abwickelt, sondern dass bei jeder menschlichen Zeugung ein Neuschöpferisches einwirkt, ja dass unverkennbar ein innerer Zusammenhang und eine Steigerung dieser geistigen Schöpfungen stattfindet, deren Resultat eben das innere Gesetz (das Providentielle) der Geschichte bildet. Diese senkt sich im Acte menschlicher Zeugung den Naturbedingungen organischer Zeugung ein, als ein Höheres und Jenseitiges für dieselbe: das ist das gewaltige Ereigniss, welches wir in jeder Menschwerdung anzuerkennen haben.

Auch hier daher ist der Naturkreislauf nicht vernichtet oder seine „Gesetze" aufgehoben; denn gezeugt und organisch gebildet wird der Mensch ganz auf analoge Weise wie

die übrigen lebendigen Geschöpfe. Aber jener Kreislauf wird zugleich überschritten und zum Verwirklichungsmittel einer höhern, d. h. blos aus ihm unerklärlichen Ordnung erhoben. Aus dem Inbegriffe allgemeiner Naturgesetze, eben weil sie nur das Unveränderliche hervorbringen, aber jede innere Steigerung ausschliessen, lässt sich das Dasein auch des geringsten Menschenwesens nicht erklären, so gewiss dasselbe, wenigstens seiner Anlage nach, geistig ursprünglich und original, kurz „Genius" ist.

Wenn nun dies wenigstens als Thatsache anerkannt werden muss, so ist man bisher doch weit davon entfernt gewesen, die ganze inhaltschwere Bedeutung derselben einzusehen, oder vollends den rechten begriffsmässigen Ausdruck dafür zu gewinnen. Die tiefere Forschung hat anerkannt und in den mannichfachsten Gleichnissen zu bezeichnen gesucht, dass in jeder Menschenerzeugung ein völlig neues, aus den alten Prämissen unerklärbares Dasein dem bisherigen Weltzusammenhange sich einfüge. Und gerade dies hatte der „Creatianismus" der Theologen im Auge (§. 213), wenn er den Geist des Menschen durch einen besondern Schöpfungsact Gottes erst zum natürlich erzeugten Leibe hinzutreten lässt; — eine gar nicht unberechtigte Ansicht, solange überhaupt die Natur und die göttliche Wirksamkeit noch im Gegensatz miteinander gefasst werden. Für uns, denen die „Naturgesetze" nicht weniger Ausdruck des göttlichen Wirkens sind, wie die Thaten der Geschichte, welche hier, am Urquell der Erzeugung der Geister, ihren Ausgangspunkt hat — darf auch bei jener Frage die Continuität durchgreifender Erfahrungsanalogien nicht unterbrochen werden. Wir haben nur den rechten Anknüpfungspunkt dafür zu suchen.

Unverkennbar kann jene Analogie aber nur in der grossen Thatsache primitiver (älternloser) Zeugung am Anfange der gegenwärtigen Erdbildung gefunden werden: auch hier nämlich, wie dort, findet wahrhafte Neubildung, originales

Hervortreten eines aus dem Vorigen Unerklärbaren, eigentliche Erweiterung der Schöpfung statt. Wir hätten daher das vorliegende Problem eigentlich so auszudrücken: dass bei jeder natürlichen Menschenerzeugung (durch ein Aelternpaar) die primitive (älternlose) Zeugung zugleich eintrete, indem ein den beiden Zeugenden Jenseitiges miteinwirkt und das eigentlich Individualisirende, den Stempel des Genius und der scharfgeprägten geistigen Eigenthümlichkeit, dem neuentstandenen organischen Keime aufdrückt. „Uebernatürlich“ (überorganisch) ist jeder Mensch erzeugt; denn die Persönlichkeit gerade ist das Neue, aus dem blossen Zusammenwirken der Aeltern Unerklärbare.

Und was wir hier mit der kalten, paradoxen Härte begriffsmässiger Consequenz aussprechen, das wird gerade durch die Erfahrung bestätigt: nicht blos in einzelnen, ganz augenscheinlichen Fällen, wo das Incommensurable eines grossen Genius im Verhältniss zu seinen Erzeugern, sowie hinwiederum der Abfall von ihm in seinen Kindern völlig handgreiflich hervortritt, sondern bei genauerer Beobachtung in allen Fällen. Kein Menschenerzeugtes ist blos das Resultat der geistig-organischen Bestandtheile seiner Aeltern: es ist ihnen ebenso sehr ein Neues und Fremdes. Je objectiver die Beobachtung, welche die Aeltern ihren Kindern zuwenden, desto entschiedener werden sie jenes „Anonyme“, ihnen selbst Fremde in ihnen entdecken und ihre Kinder mit Recht als ein „Geschenk“ erkennen, welches ihnen ohne ihr Zuthun und Verdienst zu Theil geworden, wie schon längst, durch einen tiefen und unverkennbar richtigen Instinct geleitet, der fromme und sinnige Mensch dies Verhältniss sich bezeichnet hat.

225. Hiermit hat sich ergeben, auf welches allgemeinere Gesetz wir das hier vorliegende Problem zurückzuführen haben. Es betrifft die (mit dem metaphysischen Schöpfungsbegriffe in engster Verbindung stehende) Frage

nach dem ersten Entstehen organischer Wesen am Anfange der Bildung unsers Planeten und in der Reihenfolge der spätern Erdepochen, namentlich in Bezug auf den ersten Menschen. Dort ist eine älternlose Erzeugung, der Beginn einer ganz neuen, aus dem Vorhergehenden unerklärbaren Reihe von Bildungen im Widerspruch mit dem gegenwärtigen Naturverlaufe, aber um nichts weniger gewiss, vorauszusetzen. Bei dem Probleme, welches uns hier beschäftigt, gilt es ebenso, — nur auf einer höhern Stufe, in der Welt des Geistes, — das völlig Entsprechende anzuerkennen: wie aus den psychisch-organischen Bedingungen der Aeltern dennoch ein neues geistiges Individuum hervorgehe und ein ihnen Jenseitiges der Kette menschlicher Zeugungen sich einfüge. Wir werden wohlthun, um den Faden einer festen, willkürlosen Analogie nicht zu verlieren, jenen Parallelismus nicht aus den Augen zu lassen.

Die allgemeinen Gesichtspunkte bei Erörterung des ganzen Problems haben wir schon einmal, in unserer „Speculativen Theologie", behandelt.*) Sie lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen, deren Uebereinstimmung mit den erprobten Resultaten der Naturwissenschaft dort nachgewiesen ist.

Zuerst und vor allen Dingen lässt sich das höherstehende organische Wesen niemals durch blosse Umbildung oder Steigerung aus dem niedern erklären: das Organische nicht aus irgend einer Mischung unorganischer Stoffe, das höhere Thiergeschlecht nicht aus dem niedriger stehenden, der Mensch nicht aus der Fortbildung des höchsten Thiers, etwa des Affen, wie sehr auch die spielende Phantasie für die Allmählichkeit dieser Umgestaltung unge-

*) „Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Dritte Abtheilung: Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846), S. 513—521.

heuere Zeiträume in Anspruch nehmen mag. Jedes Wesen ist vielmehr sein eigener Anfang und hat seinen Erklärungsgrund nur in sich selber.

Dieser durch die neuere Naturforschung auf unzweifelhafte Weise festgestellte Lehrsatz bedeutet nun, auf den philosophischen Begriff zurückgeführt, nichts anderes, als was unsererseits durch den ganzen Verlauf dieser Schrift bewiesen wurde: die dem zeitlichen Beginne im Causalzusammenhange vorangehende Präexistenz eines seelenartigen Realen, eines Urtypus organischer Eigenthümlichkeit, der zwar in seiner Erscheinungsweise beweglich ist und den äusserlich modificirenden Naturbedingungen sich anpasst (woraus im Grossen die Rassen, im Einzelnen die Misbildungen hervorgehen, welche beide innerhalb ihrer Veränderlichkeit dennoch gerade die Festigkeit des Grundtypus bewähren), der niemals indess die eigene Grenze überschreitet und in ein anderes Thier übergeht.

Wie sich jedoch ergab, ist dieser allgemeine und in gewissem Sinne auch in jedem einzelnen Thierexemplare präexistirende Urtypus lediglich die Seele desselben; denn allein in ihr liegt der eigentliche Realgrund aller Versichtbarung desselben durch sinnlichen Leib und Leben.

Mit Anwendung dieser durchgreifenden Analogie werden wir daher behaupten können, dass auch bei der allerersten Entstehung der organischen Wesen auf der Erde die (Gattungs-)Seele (§. 217) derselben als ihr Präexistirendes zu denken sei, ein Reales in eigentlichem, wenn auch nicht in vollständigem Sinne, indem ihm in jenem rein präexistirenden Zustande die stofflichen Mittel seiner Verleiblichung und die sonstigen äussern (atmosphärischen, tellurischen u. s. w.) Bedingungen seiner leiblichen Fortdauer noch nicht gewährt waren.

Hieraus nun ergibt sich, dass der Begriff der Präexistenz, den man bisher nur zaghaft und in den unbestimm-

testen Umrissen mehr andeutete, als zu formuliren wagte, jedenfalls aber nur auf die Menschenseele bezog, vielmehr von weitgreifender Bedeutung sei und an ebenso umfassende Naturanalogien sich anschliesse. Ohne die Präexistenz einer „Gattungsseele“ von eigenthümlichem Urtypus anzunehmen — eine Annahme, über deren nähere Bedingungen nachher noch zu verhandeln ist —, wäre die erste Entstehung der verschiedenen Pflanzen- und Thiergattungen auf der Erde völlig räthselhaft, da weder die Kräfte der unorganischen Natur überhaupt dergleichen hervorzubringen vermögen, noch im besondern eine Entstehung der höhern Gattungen aus den niedern zulässig ist. Ebenso steht, was wir in diesem Gebiete Präexistenz nennen können, in deutlicher Analogie mit dem, was die Physik als „Latenz“ bezeichnet. Eine Naturkraft heisst latent, welche zwar vollständig vorhanden ist, aber nur nicht in sichtbarer Wirkung hervortreten kann, so lange die äussern Bedingungen dazu nicht vorhanden sind: — was ganz sich vergleichen lässt dem Satze, dass auch die organische Seele zu ihrer Verleiblichung eines ihr vorauszusetzenden organischen Stoffs bedürfe, um aus ihrer potentialen Existenz in die Sichtbarkeit überzugehen. Gleichwie daher in der unorganischen Natur die magnetischen oder elektrischen Wirkungen sogleich hervortreten, sobald die concurrirenden Bedingungen dazu gegeben sind: eben also müsste es auch mit der Entstehung der organischen Wesen sich verhalten. Sie gliche ganz nur dem allgemeinen Vorgange, dem wir im Sichtbarwerden jeder verborgenen Naturkraft begegnen, sobald für sie das bedingende (verleiblichende) äussere Element sich darbietet. Nicht anders daher, wie Elektricität und magnetische Kraft, wie die einfachen chemischen Stoffe erst da sich versichtbaren, wo die verleiblichenden Bedingungen für sie gegeben sind, dann aber unmittelbar und ohne jede besondere Veranstaltung oder Nachhülfe der Natur hervortreten: eben also kann es sich auch nur mit den unsichtbaren Realwesen ver-

halten, die wir „Seelen" nennen. Sie versichtbaren (verleiblichen) sich, sobald der organische Stoff sich ihnen darbietet, und das göttliche Schöpferwirken besteht nicht darin, zu dem schon vorhandenen leiblichen Medium (wie wenn dies das Ursprünglichere, gleichsam Werthvollere wäre) nachträglich eine Seele hinzuzuerschaffen, sondern in der absoluten Zweckthätigkeit, welche Bedingendes und Bedingtes, Seele und Verleiblichungsmittel durch einen höchst vollkommenen Parallelismus dergestalt aufeinander bezieht, dass jedes an rechter Stelle dem andern begegnet und seine Darstellung in ihm gewinnt. Kein eigenthümlicher Seelentypus in der Schöpfung, ohne irgend einmal, und zwar nicht in zufälliger, sondern in vorausgeordneter Weise, auf sein verleiblichendes Mittel zu treffen und auch äusserlich seine Lebensbedingungen zu finden.

226. Allerdings ergibt sich daraus eine neue Reihe schwieriger Probleme; aber man befindet sich mit ihnen wenigstens auf dem Gebiete uns zugänglicher Erfahrungsanalogien und genau begrenzter Fragen. Man weiss, dass nur da Lebendiges auftritt, wo organischer Stoff bereits vorhanden ist; aber auch umgekehrt, dass der organische Stoff selbst nur durch Lebensprocess entstehen kann. Der Pflanze scheint in der allgemeinen Weltökonomie die grosse Wirkung zugewiesen, den organischen Stoff zuerst zu bereiten aus dem Unorganischen. In der Pflanze werden gewisse unorganische Verbindungen, die Kohlensäure, das Wasser und das Ammoniak zersetzt; der Kohlenstoff in der Kohlensäure, der Wasserstoff im Wasser, der Stickstoff im Ammoniak lagern sich in der Pflanze als Bestandtheile ihres Organismus ab, während der Sauerstoff des Wassers und der Kohlensäure als Gas in die Atmosphäre entweicht. Hier haben wir zwar das nächste empirische Verbindungsglied zwischen Unorganischem und Organischem; aber das Räthsel von der Entstehung des letztern hat damit nur eine bestimmtere Form angenommen. Denn auch dadurch ist das Leben, der Lebens-

process noch nicht im mindesten aus dem Unorganischen selber erklärt; es ist nur die unterste Stelle bezeichnet, an welcher es sichtbar wird und deutlich sich ablöst von allem blos Unorganischen. Das Leben dagegen an sich selbst (die „Seele", als der Mittelpunkt und Träger dieses Processes) erweist sich gerade dabei als ein schlechthin Präexistirendes, in potentialer Vorzeitlichkeit Wirkliches, während es dennoch, um empirisch wirklich zu werden und den regelmässigen Process der Zeugungen zu beginnen, den gewöhnlichen Umkreis der Causalitätsbedingungen durchbricht und als sein eigener (empirisch causalitätsloser) Anfang erscheint. Und so verhält es sich schlechthin mit jedem neuen Gebilde in der Natur wie in der Geschichte; es ist durchaus unerklärbar aus den bisherigen Natur- oder Geistesbedingungen; dennoch ist es keineswegs ein Zufälliges, Unbestimmtes oder Gesetzloses, sondern jedes in seiner Art gliedert aufs Genaueste dem planvollen Ganzen sich ein, dessen integrirender Theil es ist.*)

Wir müssen daher nicht blos in der Menschengeschichte, sondern in der Geschichte der Erde ein allgemeines Fortschreiten, eine von innen her sich steigernde Vollendung anerkennen, welche schlechthin Neues, aus den Bedingungen des Bisherigen Unerklärliches, in den Umkreis der Erschei-

*) Agassiz, indem er in der Geschichte der Schöpfung die Hypothese einer allmählichen Umbildung der alten Gattungen in neue gänzlich verwirft und in jeder Erdperiode einen neuen Anfang der Lebenwelt, eine „neue Schöpfung" erkennt, macht doch zugleich darauf aufmerksam, theils dass die Bildungen in jeder dieser Erdperioden einen gemeinschaftlichen Typus und übereinstimmenden Gesammtcharakter zu tragen scheinen, theils dass durch alle Zerstörungen und allen Wechsel der organischen Welten hindurch dennoch die Spur eines gemeinsamen Plans sich entdecken lasse, „welchem der Schöpfer treu geblieben sei". (Vgl. unsern Bericht darüber in der „Seelenfrage"; Anhang I: „Die Geschichte der Schöpfung in ihrem Verhältnisse zum Theismus", S. 233—246.) Diese grossartigen empirischen Resultate, die wenn sie auch im Einzelnen noch der mannichfaltigsten Berichtigung bedürfen mögen, im Ganzen doch als feststehende Ergebnisse der Geologie betrachtet werden dürfen, — diese sind es, welche wir unserer obigen Beweisführung zu Grunde legen.

nungen eintreten lässt. So ist von dieser Seite der Begriff zeitlicher Schöpfung erfahrungsmässig gar nicht zu umgehen und der „Creatianismus" (§. 213) insbesondere, mit seiner Lehre von der Neuentstehung der Seelen und Geister, ist in seinen Motiven wohlberechtigt; er protestirt dagegen, dass eine solche Entstehung aus blos allgemeinen Naturgesetzen, aus dem blindwirkenden Mechanismus sich gleichbleibender Naturkräfte jemals vollgültig erklärt werden könne.

Aber nicht minder zeigen sich doch in dieser ganzen Reihe zeitlicher Neuschöpfungen nur die Grundzüge eines einzigen ewigen Weltplans, welcher erst die Möglichkeit jener Reihenfolge, wie ihre Ordnung im Besondern, erklärlich macht. So können wir ebenso wenig des Begriffs einer ewigen Schöpfung innerhalb der zeitlichen uns entschlagen: beide Begriffe, welche man bisher als in unversöhnlichem Widerstreite miteinander betrachtete, gehören erfahrungsmässig vielmehr zusammen, gleich zweien integrirenden Hälften, die wechselseitig sich erklären und unterstützen — (was eben metaphysisch weiter durchzuführen Aufgabe unserer „Speculativen Theologie" a. a. O. sein sollte). Aber auch der Begriff der „Präexistenz", selbst der besondern Gattungsseelen, wird in diesem Zusammenhange unvermeidlich und ist gleichfalls den nothwendigen Voraussetzungen zur Erklärung des Wirklichen beizuzählen. Indess ergibt sich zugleich dabei, in welchen wohlverstandenen Grenzen die besonnene Wissenschaft sich zu halten habe, wenn sie die Frage nach der nähern Beschaffenheit jener postulirten Präexistenz entscheiden soll. Nach menschlicher Analogie gedacht, kann man sie lediglich in idealer Gedankenform bestehen lassen; in der Weise natürlicher Dinge kann sie dem verglichen werden, was in der unorganischen Natur durch den Begriff der Latenz bezeichnet wird; und in der That war dies die nächste Analogie, an die wir anknüpfen konnten. Dennoch bleibt die Entscheidung dieser Frage

dem Bereiche menschlicher Wissenschaft entrückt, wie eine solche nicht einmal durch ein unabweisliches wissenschaftliches Interesse geboten ist. Denn zu welcher dieser beiden Alternativen man auch sich neigen möge: wohl zu bedenken bleibt, dass dieser ganze Begriffsgegensatz nur den menschlich-endlichen Verhältnissen entnommen ist. Es bleibt eine lediglich anthropomorphistische Auffassung, den Unterschied von ideal präexistirenden Entwürfen und von einer erst anderweitig dazutretenden Verwirklichung derselben, so wie er uns geläufig ist, auch auf das Wirken des höchsten Princips zu übertragen.

227. In diesen Zusammenhang von Analogien ist nun auch die Frage nach der Entstehung des menschlichen Geistes, dieser höchsten Erscheinung des sichtbaren Daseins, einzureihen; denn der Geist ist bei seiner Verleiblichung nicht weniger wie die niedrigern Seelen an die allgemeinen Gesetze und Bedingungen des organischen Lebens gewiesen. Die Analogie sodann, welche zwischen dem Organismus der Aeltern, als der Bedingung zum Neuentstehen geistiger Individuen, und zwischen dem Sichdarbieten eines organischen Stoffs zum primitiven Hervortreten eines organischen Wesens überhaupt stattfindet, erscheint uns so treffend, ja so unabweisbar, dass wir nicht an ihr vorübergehen dürfen.

Nicht gänzlich bedeutungslos daher möchte es sein, wenn wir die Behauptung wagen: dass das stete Eintreten neuer Individualgeister (Genien) in den Umkreis des Menschengeschlechts, nur auf einer höhern Stufe, ganz dem Processe einer geistigen generatio originaria gleiche, wie wir sie bei dem erstmaligen Erscheinen neuer Thier- und Pflanzengattungen anzunehmen genöthigt sind (§. 225, 226). Die Aeltern sind nicht die Erzeuger in vollständigem Sinne: den organischen Stoff bieten sie dar, und nicht blos diesen, sondern zugleich jenes Mittlere, Sinnlich-Gemüthliche, welches sich in Temperament, in eigenthümlicher Gemüthsfärbung, in bestimmter Specification der Triebe u. dgl. zeigt, als deren

gemeinschaftliche Quelle die „Phantasie“ in jenem weitern, von uns nachgewiesenen Sinne sich ergeben hat. In allen diesen Elementen der Persönlichkeit ist die Mischung und eigenthümliche Verbindung der Aelternseelen unverkennbar; diese daher für ein blosses Product der Zeugung zu erklären ist vollkommen begründet, noch dazu wenn, wofür wir uns entscheiden mussten, die Zeugung als wirklicher Seelenvorgang aufgefasst wird. Aber der eigentliche, schliessende Mittelpunkt der Persönlichkeit fehlt hier gerade; denn bei tiefer eindringender Beobachtung ergibt sich, dass auch jene gemüthlichen Eigenthümlichkeiten nur eine Hülle und ein Werkzeugliches sind, um die eigentlich geistigen, idealen Anlagen des Menschen in sich zu fassen, geeignet, sie zu fördern in ihrer Entwickelung oder zu hemmen, keineswegs aber fähig, sie aus sich entstehen zu lassen. Und so bestätigt sich uns von neuem die Nothwendigkeit, in Betreff der Frage nach dem ersten Ursprunge dieses geistig Eigenthümlichen einen transscendentalen Grund anzuerkennen, ein Princip, welches, ohne stetigen Causalzusammenhang im Diesseits, ein neues (geistiges) Wesen aus der ewigen Welt der Realgründe in die Sichtbarkeit einführt, ganz ebenso und nach derselben Analogie, wie wenn zum ersten male ein organisches Gebilde ins Reich der Sichtbarkeit eintritt. Denn der Genius, die geistige Eigenthümlichkeit in ihrer Einzelheit, ist ebenso ein Wesen sui generis wie irgend eine neue, in die Geschichte der Erde eintretende Thierspecies; nur mit dem im Wesen des Geistes begründeten Unterschiede, dass diese in unzähligen Einzelexemplaren sich ausprägt und somit doch blos der Natur zugerechnet werden darf, während jener nur einmal erscheint und wirkt und so gerade die Geschichte hervorbringen hilft.

Dass jedoch ferner ein jeglicher, welcher dem Menschengeschlechte angehört, zeige er sich in seinem factischen Bestande auch noch so sehr in geistiger Dürftigkeit oder

Entartung befangen, dennoch Genius sei und eine tief eigenthümliche geistige Anlage verberge: dies im allgemeinen wenigstens anzuerkennen — denn die erschöpfende Durchführung dieses für alle Psychologie entscheidenden Satzes ist dem folgenden Theile unsers Werkes vorzubehalten —, dazu genügt schon eine etwas gründlichere Reflexion auf das Wesen des Menschen, wie es der unmittelbaren Beobachtung sich darbietet. Auf empirischem Wege ist es völlig unmöglich, im Gebiete menschlicher Individualitäten zwischen Genius und Nichtgenius eine Grenze zu ziehen, jenen nach irgend einem specifischen Kennzeichen von den gewöhnlichen Exemplaren der Menschengattung abzuscheiden: vielmehr in stetigen, aber unbestimmbaren Uebergängen reiht die niederste Geistigkeit der erhabensten und originalsten sich an. Eine kurzsichtige Verblendung vollends wäre es, aus dem blossen Nichthervortreten genialer Begabung auf ihr Nichtvorhandensein zu schliessen, während oft genug, durch besondere Erregung geweckt, der Genius im unscheinbarsten Individuum plötzlich und unerwartet mit hellstem Glanze vor uns tritt. Wer erinnert sich nicht der schon einmal von uns angeführten Thatsache, dass die schlichtesten Menschen, in den Zustand des „Hellsehens" versetzt, d. h. in ihr eigentliches Wesen zurückkehrend und der eigenen innern Fülle theilhaftig geworden, unerwartete Schätze der Weisheit öffneten? Aber ebenso sehr ist zu beachten, was die menschliche Ausbildung zu bewirken vermöge und wie tief verborgen ohne dieselbe die entschiedensten Fähigkeiten bleiben, sodass die wahre Geistesbeschaffenheit eines Menschen nur in höchst seltenen und begünstigten Ausnahmen zur Anschauung gelangen kann. So befremdlich daher es dem empirisch verhärteten Sinne erscheinen möge, so unzweifelhaft sicher ist es, dass im gemeinen Zeitdasein nur der allergeringste Theil unserer verborgenen Anlagen sich ins Bewusstsein herauszuleben vermag. Seiner ewigen Natur nach ist jeder Genius; in seiner Zeitlichkeit, in seinem sinnlich ver-

mittelten Bewusstsein erscheint nur ein Bruchstück davon (vgl. §. 174, 175).

Durch diese ganze Erscheinung werden wir daher an ein anderes wichtiges Weltgesetz erinnert. Je höher nämlich überhaupt ein Weltwesen steht auf der Stufenleiter der Dinge, desto individueller und eigengearteter erscheint es. In der unorganischen Natur waltet lediglich der Kreislauf einförmiger, unablässig das Gleichartige hervorrufender Gesetze. Auf den niedrigern Stufen des Organischen sehen wir die Individualität erst aufs schwächste angedeutet und statt dessen in die Fülle zahlloser Exemplare sich ergiessen (§. 216). Je höher das organische Leben steigt, desto entschiedener tritt das individualisirende Princip hervor, zunächst im Dualismus der Geschlechter sich fixirend (§. 217); desto mehr weicht aber auch die Propagation zurück: die Thiere der höchsten Klassen vermehren sich am schwächsten. Der Gipfel der Individualität wird im Menschen erstiegen: er ist, als organisches Wesen betrachtet, das höchststehende Thier. Aber zugleich erreicht bei ihm das Gesetz der Individuation seine Vollendung und gibt sich einen neuen Ausdruck: geistig betrachtet nämlich ist der Mensch niemals blos gleichartiges Exemplar seiner Gattung, noch auch blosses Geschlechtsindividuum, sondern jeder muss als geistig individualisirt und als solcher nur einmal erscheinend anerkannt werden.

228. Durch die bisherige Untersuchung sind wir zu einem Resultate gelangt, welches die dunkelste Seite unsers Daseins, wenn auch nicht völlig zu ergründen, doch einigermassen zu erhellen verspricht. Zuvörderst hat sich ein allgemeiner, aber vielfach abgestufter Begriff der Präexistenz ergeben, der keine willkürliche oder vereinzelt dastehende Hypothese ist, sondern so sehr das Ergebniss einer gründlichen Erforschung des Thatsächlichen enthält, dass durch ihn allein erst das hintereinander Hervortreten geschiedener organischer Bildungen in der Natur, wie in der Geschichte

das Erscheinen eigenthümlicher Genien vollständig erklärbar wird. Das ganze Universum des unorganischen Stoffs ist nur der Schauplatz sich verleiblichender Seelen; aber eben darum sind diese das schlechthin ihm Jenseitige, Vorausgegebene. Sodann aber ist die Abstufung des Seelenuniversums eine ebenso reiche und in sich geordnete, und das Seelische des Menschenwesens ist als der Gipfel desselben zu betrachten; nach Constitution und Temperament nämlich, wie nach ihren gemüthlichen Trieben sind die Menschen nicht original, sondern sie gleichen sich insgesammt nach gewissen durchgreifenden Grundzügen. Und so müssen wir noch einmal eine Stufe höher steigen, um erst im „Geiste" und in der eigenthümlichen Offenbarung der Ideen durch ihn theils das wahre Wesen des Menschen, theils den letzten Grund auch seiner seelischen Begabung zu entdecken. Hier aber zeigt sich ein neues Gesetz der Individuation. Jeder präexistirt nach seiner geistigen Grundgestalt; denn geistig betrachtet gleicht kein Individuum dem andern, sowenig als die eine Thierspecies einer der übrigen. Dennoch reicht auch durch die Geister eine innere Wechselbeziehung, das durchgreifende Gesetz eines ergänzenden Zusammenhangs hindurch.

Wie daher die Naturforschung anerkennen muss, dass in jeder Erdepoche die organischen Bildungen der Thiere und Pflanzen eine genau zusammenhängende Wechselbeziehung und einen übereinstimmenden Plan verrathen, in dessen System auch das Einzelste harmonisch eingeordnet ist: gerade dasselbe muss auch vom Systeme der menschlichen Individuen gelten. Was dort die Species, sind hier die Einzelnen; wie jene ein geschlossenes Ganzes darstellen, so die Einzelgeister unter sich. Wie jenen die unorganische Stoffwelt zum Verwirklichungsmittel dient, so diesen das seelische Element, welches die Erzeuger ihnen darbieten. Nur so ist es erklärlich, wie in dem Naturwechsel der in sich zurücklaufenden menschlichen Zeugungen eine Ge-

schichte, die immer neue und immer andere Abfolge geistig verschiedener Generationen sich herausgestalten kann, wie diese aber zugleich keinem Absprunge von der Natur und von ihren Gesetzen verfallen ist, sondern wie auch hierin stetig und lückenlos eins an das andere sich anschliesst und das Niedere immerfort zum Verwirklichungsmittel des Höhern sich darbietet.

Diese Einsicht von der innern Ewigkeit und Geschlossenheit des Menschengeschlechts, d. h. von seiner Einheit im ewigen Realgrunde der Dinge, welcher eben damit selbst nur als absoluter Geist gedacht werden kann; — diese Ueberzeugung ist das Höchste, zu dem die Anthropologie auf ihrem beobachtenden Standpunkte sich erheben kann. Aber sie ist auch die tiefste und folgenreichste; denn wie von hier aus allein die Einsicht von der Immanenz der Ideen im menschlichen Geiste gewonnen werden kann, so wird auch dadurch erst möglich und erklärbar, wie der Geist Gottes dem menschlichen sich einsenken und einen sich steigernden Offenbarungsprocess in der Menschheit eingehen könne, ohne welchen ihre Geschichte nach ihren wesentlichsten und tiefsten Elementen unbegreiflich bleiben würde.

Diese und andere Hülfsbegriffe, welche die Lehre vom menschlichen Geiste der Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie entgegenzubringen hätte, überschreiten nun den gegenwärtigen Umkreis von Betrachtungen und sind dem zweiten Theile zu überlassen. Im gegenwärtigen Zusammenhange bleibt uns nur noch eine Aufgabe übrig: im Menschen selbst sein Geistiges vom blos Seelischen, als seinem psychologischen Elemente und Verwirklichungsmittel, mit möglichster Schärfe zu unterscheiden, gleichwie dies Seelische seinerseits im äussern Organismus das Mittel seiner Verwirklichung findet (wodurch also abermals die schon widerlegte Vorstellung irgend einer Theilung im Menschenwesen zurückgewiesen wird). Wir müssen daher für jene Grenzberichtigung das Gebiet derjenigen Thatsachen aufsuchen, wo

Seele und seelischer Geist in den grössten Dimensionen einander gegenübertreten. Es geschieht durch die Vergleichung der Thierwelt mit dem Menschen. Mit andern Worten: wollen wir entdecken, wo das specifisch geistige Gebiet im Menschen beginne, so müssen wir untersuchen, welchergestalt er das Thier übertreffe, in dem das Seelische mit reichster Fülle uns vor Augen liegt.

Drittes Kapitel.

Das geistige Wesen des Menschen.

---

229. Den Menschengeist in seinem specifischen Unterschiede von der Thierseele zu erkennen, ist einestheils nicht schwierig und nicht zweifelhaft, wenn wir die grossen Durchschnitte ins Auge fassen, nach welchen sich das Menschengeschlecht an seelischen Vermögen und praktischen Leistungen im ganzen von der gesammten Thierwelt unterscheidet. Anderntheils jedoch kann man sich der Beobachtung nicht entziehen, dass im einzelnen Falle die Grenze zwischen beiden schwierig anzugeben sei, ja fast bis zur Unkenntlichkeit sich verwische. Wie in der Natur überhaupt alles ins Unbestimmbare hin abgestuft ist und alle scharfen Gegensätze durch Uebergänge einander genähert werden, so auch im reichen Gebiete der Thierseelen. Es ist unverkennbar, dass ein weit grösserer Abstand zwischen den Seelen der höhern und der niedern Thiere obwalte, als zwischen der Seele der höhern Thiere und des Menschen, ja dass auch hierin ein deutlicher *Uebergang* sich ankündige, der es uns, äusserlich betrachtet, zweifelhaft machen könnte, ob die an eigentliche Ueberlegung grenzenden Fähigkeiten eines wohlgeschulten Zuchtthiers (Jagdhundes, Elefanten) an Umfang und innerer Rationalität nicht weit über dem dumpfbeschränkten Geistesleben

eines Pescheräh oder Papua stehen. Wir räumen diese Thatsachen ausdrücklich ein, ohne darum im geringsten die Folgerungen aus ihnen zu ziehen, welche eine gewisse, nur zu wohl kennbare Richtung der gegenwärtigen Naturwissenschaft darauf gründet, den Menschen nämlich zu einem an sich von der „Natur“ nicht einmal sehr günstig ausgestatteten Thiere neben andern Thieren zu machen. Man übersieht hierbei durchaus, dort, was menschliche Dressur am Thiere, hier, was deprimirende Natureinflüsse am Menschen bewirkt haben.

Dass es nämlich die „Natur“ mit dem Menschen allerdings auf ein specifisch höheres Wesen angelegt habe, geht aus dem gewaltigen Umfange seiner Perfectibilität hervor, sowie aus den Contrasten der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit, die er in sich zu umspannen vermag und in denen er die ganze höhere Thierwelt aufs eigentlichste in sich wiederholt und zugleich in neuer Vereinigung darbietet. Alle Triebe, Affecte, Gemüthsrichtungen, welche die Thierwelt vereinzelt zeigt, sind auf ihn zusammengehäuft, aber zugleich seiner freien Beherrschung überwiesen. Sogar dass er so tief entarten, die Schranken durchbrechen kann, welche der enge Instinct um jedes Thier gezogen hat, ist ein Zeichen seiner specifisch höhern Stellung unter den Weltwesen. Aber ebenso ist begreiflich, wie Mensch und Thier, wenigstens die höhern Thiere, im embryonalen und Fötuszustande völlig analoge Entwickelungen durchlaufen können — ein Umstand, auf den man neuerdings noch den grössten Werth gelegt hat, um die Thierähnlichkeit des Menschen ausser Zweifel zu stellen —, ohne dass daraus folgt, der Mensch bleibe bei demselben Ziele der Entwickelung stehen, wie das Thier, auch wie die höhern Thiere. Der menschliche Organismus, wenn auch in gewissem, noch näher zu bestimmendem Sinne, der „höchste“ zu nennen, bleibt doch darum nicht weniger an die allgemeinen Entwickelungsgesetze der organischen Wesen gebunden. Zwar hat Oken's bekanntes Axiom

vor der genauern Erforschung nicht Stich gehalten, dass der Menschenkeim die Stufen der Infusorien, Weichthiere, Würmer und Insekten, der Fische, Amphibien, Vögel und Säugethiere vollständig zu durchlaufen habe, um endlich in der ihm eigenthümlichen Form hervorzutreten. Dennoch steht fest, dass wenigstens die Wirbelthiere ein gemeinsames Entwickelungsgesetz mit dem Menschen befolgen, indem begreiflicherweise die Grundanlagen ihrer Organisation in rudimentärer Gestalt bei ihnen allen die gleichen sein müssen, wie das Verhältniss von Rückenmark und Hirn, von Herz und Darm; während erst später, bei weiterer Entwickelung, die Unterschiede hervortreten können. Namentlich das Hirn ist bei allen höhern Wirbelthieren nach seinen Grundverhältnissen analog gebildet, und nur in der geringern oder höhern Entwickelung seiner einzelnen Theile unterscheiden sich die verschiedenen Thierklassen. Und so steht auch das Menschenhirn in genauester Verwandtschaft mit dem der höhern Thiere; aber es ist das reichst entwickelte, am höchsten in seinen Hemisphären ausgebildete, und namentlich sind die Hirnwindungen an der Oberfläche der letztern, in welchen man mit höchster Wahrscheinlichkeit die Organe des Bewusstseins und aller intelligenten Functionen zu suchen hat, bei dem Menschenhirne die zahlreichsten und ausgebildetsten. Ebenso hat man auf das Ueberwiegen der grauen Hirnsubstanz im Verhältniss zur weissen Fasermasse der Hirn- und Rückenmarksnerven, wie auf die relative Kleinheit des verlängerten Marks und des Rückenmarks überhaupt im Verhältniss zum Hirne bei dem Menschen hingewiesen und in diesem allen einen neuen Beweis für die höhere Stellung desselben gefunden.*)

Aber gerade in diesem Betreff setzt sich die Continuität

*) Man vgl. die wichtige Abhandlung von Th. Bischoff: „Ueber den Unterschied zwischen Mensch und Thier" (in den „Wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München im Winter 1858", Braunschweig 1858), wo (S. 313—327) alle diese Verhältnisse ebenso klar als gründlich beleuchtet sind.

innerhalb des Menschen selber fort. Eben in der Entwickelung der Hemisphären des Hirns, in der Zahl und Stärke der Windungen finden bei den verschiedenen Menschenrassen, wie selbst bei den einzelnen Individuen, nicht unerhebliche Differenzen statt, genau entsprechend ihrer Culturfähigkeit und intelligenten Begabung. Hat doch Fr. Tiedemann durch Vergleichung des Negergehirns mit dem der kaukasischen Rasse nachgewiesen, dass jenes dem eines Kinderhirns der Kaukasier gleiche; und dieser Beobachtung entspricht genau die Gemüthseigenthümlichkeit der Negerrasse, welche eine dem Kindesalter analoge geistige Unselbständigkeit nirgends verleugnen zu können scheint. Aber dies widerspricht nicht, dies bestätigt vielmehr ihren specifisch menschlichen Charakter, der nirgends, auch bei den entartetsten Rassen, der thierischen Natur völlig gleichsteht, wie unsere weitere Untersuchung zu zeigen hat. Es verhält sich mit ihnen, wie mit dem Kindesalter des Menschen überhaupt; es bietet, besonders in seinem frühesten Stadium, die grösste Analogie mit dem Thierzustande, was schon einem so scharfsichtigen Beobachter wie Aristoteles nicht entgangen ist. Dennoch liegt bereits in diesem Menschenkeime ein ganz anderes Wesen, als was wir in den Thierjungen vor uns haben.

230. Denn alsbald ändert jene Aehnlichkeit sich durchaus und das Menschenkind zeigt schon zwischen dem zweiten und fünften Lebensjahre das neue und mächtige Princip, welches in ihm waltet. Dass der Geist schon da sei, bevor er zu sich selbst kommt, davon legt er gerade im Kinde das kräftigste Zeugniss ab. Er arbeitet halb bewusstlos, darum aber am energievollsten, in den ersten Lebensjahren. Die geistigen Fortschritte, mit denen das Kind gerade in dieser Zeit die ihn umgebenden Aussendinge, nicht minder die geistige Welt der Sitte, des Urtheils, der moralischen Zurechnung, sammt den Sprachbezeichnungen für dies alles, sich aneignet, sind die gewaltigsten und bewundernswerthesten

im ganzen Menschenleben, welche jedes Kind aufs eigentlichste zum Genius stempeln und Zeugniss ablegen von der verborgenen Gegenwart und Intensität des geistigen Princips in ihm. Doch gehört dies alles zu einer Reihe von Betrachtungen mehr populärer Art, in denen schon frühere Werke über Anthropologie sich aufs mannichfachste versucht haben. Sie bereiten die Frage vor, um die es hier sich handelt, aber sie erschöpfen sie nicht.

Und so erneuert sich das Problem, was begrifflich uns nöthige, für das am Menschen sich darstellende Seelenwesen eine eigenthümliche Bezeichnung zu wählen, welche ein neues, specifisch anderes Seelendasein in ihm ankündigt? Gründlich und erschöpfend kann diese Frage freilich nur eine vollständige „Psychologie“ beantworten, welche den Geist in' seinem eigenthümlichen Gehalte nach allen Seiten darzulegen hat.

231. Dabei dürfen wir jedoch uns nicht scheuen, der falschen Erniedrigung des Thierwesens abzusagen, die, durch eine stolze oder ascetische Naturverachtung veranlasst, auch der christlichen Bildung nicht fremd geblieben ist. Es ist erlaubt, das Thier um eine Stufe höher zu rücken, als die bisher ihm angewiesen wurde, nicht um den Menschen ihm gleichzustellen, sondern um gerade dadurch ihm erst den rechten Umfang und Inhalt seines Wesens zu sichern. Jedes von beiden kann erst am andern recht verständlich werden; eines wird Erklärer des andern, indem, was an dem einen dunkel und unverstanden bleibt, am andern ausgebildeter, gleichsam in grösserer Breite hervortritt.

Zugleich ist noch nach einer andern Seite hin eine Principienfrage zu erledigen. Eine gewisse halb sensualistische Denkweise, die auch in neuerer Zeit ihre Vertretung gefunden, neigt zu der Auffassung hin, die Verschiedenheiten im Seelenleben der Thiere nicht aus der Seele selbst und aus ihren eigenthümlichen Anlagen herzuleiten, sondern durch ihre leiblichen Unterschiede, namentlich durch die Verschieden-

heit ihrer Sinnenwerkzeuge und Bewegungsorgane veranlasst zu denken, kurz den äussern Einfluss zum eigentlich Entscheidenden zu machen. Hiermit liegt die Consequenz nahe, die Seelen der Thiere als an sich möglichst gleichartige zu denken, welchen die Verschiedenheit von Trieben, Instincten, Vorstellungen nur von aussen zugeführt würde und die ihren hauptsächlichsten Grund lediglich in den Unterschieden ihres Organismus hätte.

Wir müssen uns zur entgegengesetzten Ansicht bekennen; und in der That hätte das gegenwärtige Werk gar nichts geleistet, wenn ihm nicht gelungen wäre, die umgekehrte Auffassung zu empfehlen, dass in der Seeleneigenthümlichkeit der eigentliche und einzige Grund liege von der Eigenthümlichkeit ihrer Leibesgestalt, nicht umgekehrt; dass überhaupt die Seele und nur die Seele der wirksame Mittelpunkt der ganzen eigenthümlichen Lebensdarstellung eines jeden Wesens sei. Dies hat nun auch in vollstem Masse von den Thieren zu gelten, so gewiss in ihnen die allgemeine Thatsache eines solchen Parallelismus von Seeleninstinct und von Organisation vor uns liegt.

Müssen wir uns demzufolge zu dem Gedanken erheben, dass auch in den Thierseelen keineswegs blos Producte zufälliger Naturcombinationen, sondern streng umgrenzte Seelengebilde von tiefster Absichtlichkeit uns begegnen: so eröffnet sich uns damit der überraschende Einblick in einen Reichthum seelischer Abstufungen und Unterschiede, auf die man bisher kaum geachtet, weil man in dumpf beschränktem Stolze fast durchaus nur vom Menschen aus und in Bezug auf denselben die Thierseelen zu betrachten gewohnt war. Auch sie bewähren sich als psychische Kunstwerke des schöpferischen Geistes von bewundernswürdigster Mannichfaltigkeit; jede verschieden von der andern und alle doch verwandt unter sich und mit der Seele des Menschen. Auch bei ihnen nicht minder, wie in der Menschenseele, sehen wir ursprüngliche („vorempirische") Anlagen hervortreten,

welche das Thiergeschlecht, auch darin dem Menschen gleichend, in seinem Sinnendasein aus sich herauszuleben hat, wie dieser, als einzelner, seinen „Genius".

Und so hat sich in das räumliche und zeitliche All der Stoffwelt nach ihren festen physikalischen Unterschieden eine gleich grosse und gleich gegliederte Welt der Seelen, geordneter Seelenkreise, höherer und niederer Individualitäten, eingesenkt, welche aus jener sich verleiblichend, erst den wahren Zweck derselben in sich schliesst, die daher auch teleologisch jenen höhern Bedingungen angepasst ist. Schon darum wäre es ein Widerspruch gegen die allgemeine Weltökonomie, anzunehmen — wenn die Erklärung nicht zugleich an sich unzureichend wäre —, dass von aussen her, aus jener Welt gleichartiger Stoffe und unveränderlicher Naturgesetze, der eigentliche oder auch nur der wesentlich mitbestimmende Grund der Seeleneigenthümlichkeit stammen möge. Ohne die mindeste transscendente Ueberhebung kann vielmehr behauptet werden, dass hier jener Begriff der „Präexistenz" unentbehrlich ist, um damit auch diese grosse Erscheinung auf ihren rechten Grund, in den ewigen, überzeitlichen Idealzusammenhang aller Dinge zurückzuleiten (§. 225, 226).

232. Es hat sich ergeben: der Thierorganismus ist bis in die kleinste und eigenthümlichste Ausbildung nur das äusserlich verwirklichte Bild der Seeleneigenthümlichkeit des Thieres. Nicht nur seine Fress-, Fang-, Bewegungs- und Zeugungsorgane entsprechen derselben, sondern der ganze, sozusagen physiognomische Habitus des Leibes. Er ist die körperlich symbolisirte Thierseele, welche daher auch nur in dem ihr eigenthümlichen Leibe das zweckmässige Organ ihrer Verrichtungen findet. Was wir dagegen Instinct am Thiere nennen, ist die nach innen gewendete Kehrseite dazu, indem das Thier im Inbegriffe seiner Instincthandlungen seinen Leib nur auf eine seinen Organen genau entsprechende Weise in Thätigkeit

setzt. Und so müssten zunächst wir fragen, was bei dem Thiere Instinct bedeute, und ob nicht ein irgendwie entsprechendes Analogon desselben in die Menschenseele hineinreiche, in dessen Unterschieden ebenso die Verwandtschaft wie die Differenz des Menschen vom Thiere zu finden sein würde. Hier ist zugleich auch der Knotenpunkt, in welchem sich das Allgemeine und das Individualisirende in den Seelenwesen ebenso durchdringt wie abscheidet.

233. Der Instinct ist die allgemeine Idee der Thierspecies, der Complex aller ihrer Eigenthümlichkeiten, ebenso zur innern Vorstellung des Thieres erhoben und von da aus seine Handlungen leitend, wie dieselbe äusserlich auf ganz entsprechende Weise am Leibe des Thieres und seinen Organen dargestellt ist. Diese dem Thiere eingebildete Vorstellung greift über alle einzelnen Thierindividuen hinaus, sie ist das Zusammenartende und wahrhaft Verbindende derselben, ja die Gattungsseele des Thiers selbst. Wir dürfen nicht anstehen, schon hier darauf aufmerksam zu machen, wie ein Analogon dieses Princips, nur in unendlich reicherer Gestalt und zum Ausdrucke selbstbewusster Freiheit erhoben, auch am Menschen hervortritt, in allem, was wir das Ursprüngliche, Gemeingültige, Apriorische, das wahrhaft Gemeinsame und Gemeinschaftstiftende in ihm nennen müssen.

Aber die Instinctvorstellung wirkt nicht dergestalt im Thiere, dass sie die Individuen zum blossen Werkzeug eines gleichartig sich vollziehenden Processes herabsetzte. Der Ausgangspunkt und die Grundartung freilich sind überall dieselben, das Ziel ebenso ist unveränderlich; aber der Weg, auf dem es im einzelnen erreicht wird, enthält Modificationen, d. h. die Einzelthiere sind innerhalb des gemeinsamen Instincts individualisirt. Ja die eigentlichen Instinctthiere zeigen etwas der Ueberlegung Analoges, indem sie ihre Instincthandlungen zugleich den gegebenen Verhältnissen zweckmässig anpassen und die entgegenstehenden

Hindernisse zu umgehen suchen. Lotze bezeichnet dies so erschöpfend als treffend auf folgende Weise.*)

„Einem genau bestimmten Plane streben die instinctartigen Handlungen in allen Individuen derselben Gattung überall mit derselben unveränderlichen Nothwendigkeit zu, und doch sind sie nicht blos der Ablauf eines Mechanismus, dem jede psychische Bestimmung fehlt. Denn wie fest bestimmt auch im allgemeinen das Verfahren dieser räthselhaften Triebe ist, so sehen wir doch nicht selten die Thiere in der Auswahl ihrer Mittel Rücksicht auf die veränderliche Lage der Umstände nehmen, und nie ist ihr Benehmen dem einer Maschine ähnlich, die eine vorherbestimmte Reihenfolge von Bewegungen abspielt. Sie wiederholen das Mislungene, überwinden unvorhergesehene Widerstände durch extemporirte Mittel, ergänzen das Mangelhafte, und obgleich sie nie zu Abänderungen ihrer Ziele und zur Weiterentwickelung ihrer Ideen übergehen, so wenden sie doch zur Erreichung der einmal feststehenden Zwecke alle die freie Ueberlegung an, deren sie nach ihrer sonstigen Organisation und nach dem Reichthume ihrer Erfahrungen fähig sind. Wir sehen sie dabei in Uebereinstimmung handeln mit Umständen, die sich in der Natur ausser ihnen einfinden, und dass sie durch Wahrnehmungen derselben geleitet werden, scheint aus den Irrthümern hervorzugehen, denen auch sie zuweilen, verführt durch einen gleichen Anschein verschiedenartiger Reize, unterliegen. So stellen sich uns diese Thiere als getrieben von einer Traumidee dar, zu deren Verwirklichung sie mit dem Grade der Willkür, mit dem überhaupt die lebendigen Wesen ihre Handlungen zu berechnen pflegen, alle Mittel ihrer übrigen psychischen Organisation aufbieten, während der Inhalt dieses Traums selbst in allen Individuen derselben Gattung unvermeidlich

---

*) Lotze, „Medicinische Psychologie“, S. 534.

entsteht und einen ausser aller Frage und willkürlichen Wahl liegenden Zielpunkt ihrer Strebungen bildet."

Abgesehen von einzelnen psychologischen Bezeichnungen, welche wir auf die Thiere übertragen für weniger genau halten, schliessen wir uns völlig dieser trefflichen Schilderung an, ohne jedoch die ganze Theorie des Verfassers theilen zu können. Im weitern Verfolge seiner Untersuchung ist er nämlich zu der Annahme geneigt, dass es hauptsächlich „körperliche Structurverhältnisse" seien, wodurch die Instincte der Thiere und der bestimmte Vorstellungskreis derselben bedingt würden, „und auf einem langen Umwege, unterstützt vielleicht durch jene specifische Natur der einzelnen Seele, das letzte bewegende Musterbild erzeugen, welches allzu bequeme Ansichten sogleich in seiner Endgestalt der thierischen Seele angeboren nannten". *)

234. Sicherlich wird dieser Moment immer seine Mitberechtigung behalten, so gewiss überhaupt ja erst der individuelle Organismus und dessen weitere Verwickelungen mit der Aussenwelt das Bewusstsein zu wecken und mit bestimmtem Inhalte zu erfüllen vermögen. Nur fragt sich, ob er der hauptsächliche Grund sei oder selbst nur Mittel, und ob gerade die specifischen Modificationen des Instincts im einzelnen sich daraus erklären lassen? Es bleibt hier mancherlei zu unterscheiden. Ob die Seele mit dem Collectivauge eines Insekts oder mit dem Centralauge der höhern Thiere die Lichtphänomene auf sich wirken lässt, wird sicherlich auf die ganze Weltauffassung des Thiers und auf die Rückwirkung desselben den bleibendsten Einfluss haben und seine ganze Eigenthümlichkeit im Instinct und dessen Handlungen charakterisiren helfen; aber es fragt sich eben hierbei, ob die Beschaffenheit der äussern Organisation, der Bau der Sinnenwerkzeuge u. s. w. als etwas Zu-

*) Lotze, a. a. O., S. 541, 542.

fälliges oder einem fremdartigen Naturgesetze Angehörendes betrachtet werden könne, welches der anderweitig bestimmten Seele eine eigenthümliche, ursprünglich ihr fremde Modification oder Schranke aufdrücken könne, und ob aus der Mischung jener beiden Elemente der Thierinstinct erwachse? Diese Hypothese dürfen wir, an der Hand der durchgreifendsten Naturanalogien, mit Zuversicht für höchst unwahrscheinlich erklären. Alles an der Thierspecies wie am Thierindividuum greift mit ungeschmälerter Harmonie ineinander: es ist keinerlei Stückwerk oder äusserlich Zusammengefügtes an ihm zu bemerken. Lediglich daher aus der Einheit seiner Seele ist die Eigenthümlichkeit seiner Organisation zu erklären, und wie die Erfahrung auf das gewisseste ergibt, dass der Bau des Thierkörpers in seinen allgemeinen Zügen seiner Seeleneigenthümlichkeit und seinen Instincten genau entspricht: so müssen wir dies Gesetz auch bis in das Einzelste seiner Organisation wirksam denken. Somit sind wir nicht im Stande zuzugeben, dass umgekehrt die Eigenthümlichkeit des Instincts durch den körperlichen Habitus des Thiers mitbestimmt werde, und wir ziehen entschieden es vor, unsere Unwissenheit zu bekennen in Betreff des Grundes, der die Individualität der Instincte in den einzelnen Thieren derselben Gattung bedingt, als denselben an einer falschen Stelle aufsuchen zu wollen.

235. Wollen wir nunmehr es versuchen, die Verwandtschaft zugleich und den Abstand der gesammten Thierwelt vom Menschen auszusprechen, so wird es um so nöthiger sein, dabei gewisse leitende Gesichtspunkte vorauszuschicken, als nirgends mehr denn hier ein unkritisches Verfahren und unrichtige Voraussetzungen sich eingemischt haben. Man streitet über die „Vorzüge" des Menschen vor dem Thiere und findet sie bald in der einen, bald in einer andern leiblichen oder seelischen Eigenschaft, denen dann die Vertheidiger der Thierwelt andere thierische gegenüberstellen. Aber man übersieht, dass dieser Streit

nothwendig ein unentschiedener bleiben müsse, weil er von subjectiven und schiefen Gesichtspunkten ausgeht. Kein organisches Wesen hat einzelne Vorzüge vor dem andern; jedes Einzelne an ihm ist vielmehr in seine gesammte Eigenthümlichkeit hineinzurechnen, deren besonderer Ausdruck lediglich es ist. Jeder Thierorganismus daher ist ebenso specifisch und qualitativ vollkommen (hat seine eigenthümlichen „Vorzüge“), als es vom menschlichen nur irgend gelten kann; aber diese Vollkommenheit ist lediglich der Ausdruck seiner Seeleneigenthümlichkeit und der dieser entsprechenden Instincte. Verglichen aber dürfen diese „Vorzüge“ für sich selber nicht werden, ohne sogleich einen falschen Nebensinn hineinzulegen. So ist auch die aufrechte Stellung des Menschen kein „Vorzug“, gegen welchen die Thiere im Nachtheil wären, für die vielmehr ihre Stellung der Extremitäten ihr Vorzug ist: sie ist nur der vereinzelte Ausdruck menschlicher Eigenthümlichkeit, welche sich schon dadurch allein als Nicht-Thierheit, als der Gegensatz zur gesammten Thierwelt erweist, weil diese Stellung allein der Sinnenauffassung des Menschen und seinem praktischen Verhalten zur Aussenwelt angemessen ist.

Nur durch sie gewinnt er die vordern Extremitäten, namentlich die eigenthümlich gebildete Hand, zu Werkzeugen freier, künstlerischer Thätigkeit, während diese bei allen Thieren (auch bei dem Affen, dem seine Hände zum Klettern, nicht zu menschlichem Gebrauche dienen) als Stützpunkte des Körpers bei ihren Bewegungen unentbehrlich sind. So würde die aufrechte Stellung, die wir bei uns als Vorzug bezeichnen, ihnen zur höchsten Unvollkommenheit und zum empfindlichsten Nachtheile gereichen.

236. Ebenso verhält es sich, wenn wir die Sinnesorgane der höhern Thiere mit denen des Menschen vergleichen. Auch hier ist es völlig unzutreffend, in abstracter Weise von vollkommenern Sinnen des Menschen zu reden. Auch die Eigenthümlichkeit der Sinne ist, nur in besonderer

Art, das Bild der Seeleneigenthümlichkeit am Thiere, wie am Menschen. Das Thier, jedes in seiner Sphäre, ist nur zu einer engbeschränkten Wechselwirkung mit der Aussenwelt bestimmt; der Mensch zu einer universalen und ins Unbestimmte zu erweiternden. Diesem Grundverhältniss entsprechen genau die Beschaffenheiten ihrer Sinne. Bei dem Geruchssinn ist die Spürkraft einzelner Thiere ungleich grösser als die des Menschen; im ganzen aber scheint dieser Sinn an Umfang ärmer zu sein bei den Thieren, wie bei dem Menschen. In Betreff des Geschmacks fehlen uns vergleichende Beobachtungen; dennoch ist es auch hier wahrscheinlich, dass der engbegrenzten Nahrungsweise jedes Thiers entsprechend, der Umfang seiner Geschmacksempfindungen nur ein beschränkter sei. An Schärfe des Gesichts für die Nähe oder die Ferne übertreffen bekanntlich gar manche Thiere den Menschen; dagegen besitzt dieser, seiner universalern Weltstellung gemäss, eine grössere Accomodationsfähigkeit des Auges für Fern- und Nahesehen zugleich, und sein Farbensinn ist ungleich entwickelter. Das Gehör des Menschen, mit Unterscheidungsfähigkeit für die feinsten Tonintervallen und articulirten Sprachlaute begabt, entbehrt dagegen jener Schärfe, welche den Raubthieren eigen.

Aber was weit mehr bedeutet und die specifisch menschliche Höhe unserer Sinnenorgane kennzeichnet, ist die allgemeine Perfectibilität derselben durch freie Ausbildung und Uebung, besonders wenn der eine Sinn vicarirend an die Stelle eines andern fehlenden treten muss, oder wenn ein eigenthümliches Bedürfniss uns antreibt, eine einzelne Sinnenthätigkeit besonders auszubilden. Das Auge eines geübten Forschers erkennt (nach E. H. Weber) noch kleinste, andern imperceptible Körperformen, und die vielbesprochene Spürkraft der nordamerikanischen Wilden durch den Geruch ist gewiss ihnen nicht angeboren, sondern nur durch Noth und Bedürfniss entwickelt.

237. Auch der unbestrittenste Vorzug des Menschen, die Gabe einer artikulirten Sprache, scheint uns anders beurtheilt werden zu müssen, als dies vielfach geschieht. Sogar sie ist kein „Vorzug“, welcher den Thieren absolut fehlte, sondern eine Eigenschaft, die der Mensch an sich mit ihnen theilt, aber, seiner gesammten Weltstellung gemäss, in höherer Gestalt und Ausbildung besitzt. Herbart hat behauptet, dass die höhern Thiere reden würden, wenn ihre Organisation es zuliesse, möchte ihre Sprache auch immerhin eine sehr arme bleiben. Diese Auffassung freilich vermögen wir nicht zu theilen, schon darum nicht, weil wir es erfahrungswidrig und unzulässig finden müssen, irgend eine Dissonanz zwischen Organisation und Seelenanlage anzunehmen. Auch konnte (nach Th. Bischoff) die genaueste Berücksichtigung aller bei der Tonerzeugung und Artikulation zusammenwirkenden Verhältnisse keine hinreichende Verschiedenheit der tonerzeugenden Organe bei den Menschen und bei den Thieren entdecken; es gelingt ja bekanntlich, einzelnen Thieren einzelne Wörter beizubringen, ohne dass dieselben darum für sie zu „Worten“, zur bestimmten Bezeichnung bestimmter Begriffe würden. Und was die artikulirte Tonbildung betrifft, so ist schon von Lotze bemerkt worden, dass verschiedene Consonanten und Vocale von manchen Säugethieren wirklich hervorgebracht werden; man könne kaum zweifeln, „dass die meisten der bestimmten Mundstellungen, auf denen unsere artikulirten Laute beruhen, den Thieren mechanisch möglich sein würden, wenn es nur einen Antrieb für ihre Muskeln gäbe, sie hervorzubringen, und einen Antrieb für ihre Phantasie, sie untereinander zu verknüpfen“. *)

Vielmehr ist zu sagen, dass jedes Thiergeschlecht, welchem überhaupt nur die Gabe verliehen ist, Laute hervorzubringen, darin auch die ihm angemessene Tonsprache besitze, mittels deren es vermag, denen seinesgleichen die

---

*) Lotze, „Mikrokosmus“, II, 215 fg.

innere Stimmung kund zu thun, eine Ausdrucksweise, die oft sogar feinerer Modulationen sich fähig zeigt. Aber der gesammten Thiersprache, gemäss der seelischen Stellung der Thiere überhaupt, gebricht das bezeichnende, ebenso das logisch verknüpfende Element. Die Thiersprache ist Gefühls- und Stimmungsausdruck; sie sprechen daher in blossen „Interjectionen", die ihnen dazu völlig genügen und die eine begleitende Mimik oft sehr ausdrucksvoll unterstützt. Dagegen sind sie einer Sprache in unserm Sinne, und wäre es die ärmste an Bezeichnungen und Begriffen, weder fähig noch bedürftig; denn sie vermögen nicht, ihre Vorstellungen in bestimmte streng umgrenzte Tonbilder (artikulirte Worte) zu übertragen, weil ihr Vorstellen sich nicht bis zu festen Begriffen steigert; sie vermögen ebenso wenig diese Worte irgendwie bedingend zu verknüpfen, weil sie ihre Vorstellungsreihen nicht bis zu eigentlich logischen Zusammenhängen erheben können. Was aber sonst zu bezeichnen ihr Inneres sie drängt, ihren Trieb und Affect, ihre Lust und Schmerz, das alles wissen sie treffend kund zu thun. Auch in Bezug auf ihr Sprachvermögen daher ist zu behaupten, dass kein Thier in seiner Art hinter dem Menschen zurückstehe, dass es auch in dieser Hinsicht ein harmonisches, in allen Theilen übereinstimmendes Kunstwerk des schöpferischen Geistes sei, bestimmt zu einem vollkommenen Leben in seiner Sphäre.

238. Aber dies vollkommene Leben des Thiers ist und bleibt an die Natur geheftet; unbeweglich und jeder Perfectibilität aus sich selber unfähig begleitet es in eigenem steten Wechsel von Erzeugung und Tod nur den Kreislauf derselben. Der Mensch dagegen bewährt sich erfahrungsgemäss auch von dieser Seite als „übernatürliches" Wesen. Die Erde und ihre Gaben sind für ihn nichts Letztes und ihm Genügendes mehr, wie für das Thier; er behandelt sie mit unwillkürlichem Instincte als Mittel und Werkzeuge seiner Umbildung, oft sogar zwecklos sie zer-

störend, um seine Willkürmacht an ihnen zu üben, deren er tief sich bewusst ist. Er fühlt sich als unterjochender „Herr“ der Erde und so auch der Thiere.

Deshalb ist aber auch sein Leben ein mühsames, kampfvolles. Seine Organisation stellt ihn unbeschützt und waffenlos der Natur gegenüber; und schon sein erstes Lebensalter könnte ohne sorgsame Pflege von seinesgleichen sich nicht erhalten. Während die Thiere, als die „leicht dahinlebenden“ Kinder der Erde, durch sie selber alles zubereitet finden zu frischem, sorgenlosem Genusse, zu ungeschmälertem Lebensertrage, sollte dieser auch nur in die Wonne einer Zeitdauer sich zusammendrängen, die wir als einen Augenblick bezeichnen, was ja, wie wir auch am menschlichen Bewusstsein zeigten, gar keinen objectiven Massstab gewährt; — vielmehr unterscheidet sich die Zeitlänge nur danach, welche Vorstellungsreihen man in ihr durchläuft; — während so die Thiere ihre nur tellurische Bestimmung hinreichend kennzeichnen, verräth das ganze Verhältniss des Menschen zur Natur aufs entschiedenste, dass sie ihm nicht zur Pflege, sondern zum Anreiz ihrer Ueberwindung und Bewältigung gegenübergestellt sei. Er muss an diesem Kampfe der Nothwehr die innere Macht seiner Erfindsamkeit, den ganzen Umfang seiner Perfectibilität aus sich herausleben, seinen „Genius“ befreien. Dies ist an den unverkennbarsten Zügen ausgeprägt die einzige Bedeutung seines Sinnenlebens, und zwar nicht nach den Unterschieden, welche Cultur und Uncultur im Menschengeschlechte befestigen, sondern nach dem allgemeinen Durchschnitte seines Gesammtbestehens. An dem Ringen um das Dasein, an der Mühe, der Natur die dem Menschen gemässen Gaben abzugewinnen, nimmt jeder theil, der Menschenantlitz trägt, und das Weckende dieses Kampfes kommt jedem zugute, stehe er auf der untersten Stufe, den die „Naturvölker“ einnehmen, oder habe er schon in einen „geistigen Beruf“ sich eingelebt.

Welchergestalt diese ganze Stellung des Menschen der Natur gegenüber auch eine tiefere Ansicht von der Menschengeschichte uns gewinnen lasse, davon wird im folgenden Kapitel ein Wort zu sagen sein; hier ist noch an eine andere, eng damit verbundene Seite dieses Verhältnisses zu erinnern. Wir haben nämlich niemals uns enthalten können, in dieser streng durch die Erfahrung uns vorgeschriebenen Auffassung des Menschen den Anfang eines Beweises für seine persönliche Fortdauer zu sehen (es ist, was wir den „physiologischen Beweis“ dafür genannt haben). Dies leuchtet im gegenwärtigen Zusammenhange von neuem ein. Der Mensch wäre ein Räthsel und misgestaltetes Gebilde, ein unharmonisches Aggregat von organischen und psychischen Widersprüchen, wenn er blos für ein Erddasein angelegt wäre, mit dem er eigentlich entzweit ist, dessen Darbringungen ihm nirgends Genüge thun, die er umbilden, denen er erst sein Gepräge aufdrücken muss, sei es selbst nur in rohester, willkürlichster Art, wenn sie ihm gemäss sein sollen. Wozu überhaupt dieser Kampf, wenn das Endziel des Menschen sein Sinnenleben wäre, wenn das ursprünglich vorgebildete „Telos“ dieses Kampfes ihn nicht über das ganze Erddasein hinauswiese?

239. Was wir übrigens mit dieser Entzweiung und Ungenüge meinen, ist leicht zu erkennen, wenn wir an die ursprünglichen Culturformen erinnern, die den Menschen über das Thierische erheben. Schon auf der untersten Stufe verhält er sich zur Natur als Herrscher und Künstler, frei sie umbildend und seinen Zwecken unterwerfend. Er macht ihre Kräfte sich dienstbar und überlistet sie durch sein über sie hinausreichendes Denken. Das Thier ist in ihnen befangen und selbst nur höchster Ausdruck derselben. Deshalb wird es auch vom Menschen unter die Naturobjecte geworfen und wie diese verbraucht.

Schon oft hat man als eins der unterscheidenden Kennzeichen des Menschen seine Benutzung des Feuers angeführt,

die auch den ungebildetsten Stämmen bekannt sei. *) Und in der That bezeichnet dies den ersten Schritt einer Emancipation des Menschen von der Naturgewalt; daher mit tiefem Sinne der hellenische Mythus den Prometheus, das Symbol dieser Emancipation, das Feuer den „Göttern", d. h. der Natur, entwenden und den Menschen verleihen lässt. An den Gebrauch des Feuers knüpft sich, als zweites specifisch menschliches Attribut, die künstliche Bereitung der Nahrungsmittel. Dem Menschen genügt fast niemals die rohe Unmittelbarkeit der Naturgaben; durch Feuer oder durch Luft (im Trocknen oder Räuchern), wie durch chemische Veränderung (Gärung) sucht er die Naturstoffe mittels einer Art künstlicher Vorverdauung sich assimilirbarer zu machen oder zugleich zu concentrirterer Nahrhaftigkeit zu steigern. Dies ist ein so menschengemässes Thun und ein so charakteristisches Verhalten zur Natur, wie nur der Ackerbau und alle Veredlung der Pflanzen es sein können.

Nicht minder gehört in diese Reihe menschlicher Eigenthümlichkeiten sein Verhalten zum eigenen Leibe. Während das Thier aus seiner Verwickelung mit ihm sich nicht loszumachen, in keinerlei Weise, weder theoretisch noch praktisch, ihn zu objectiviren vermag, — Hegel hat in dieser Hinsicht treffend bemerkt, dass Thiere sich nicht „entleiben" können, wol aber der Mensch —: setzt dieser seinen Körper zum Objecte freier Umgestaltung und Bewältigung herab. Das zwecklos behagliche Spielen mit dem Leibe, welches wir wol die höhern Thiere in der Musse vollbringen sehen, erhebt der Mensch zur dauernden Körperübung für gewisse Zwecke; er bildet sich allerlei Künste an und steigert durch hartnäckige Mühe die Lei-

*) Die Angaben Goguet's über Völker welche den Gebrauch des Feuers nicht kennen sollen, hat H. Fr. Link widerlegt („Die Urwelt und das Alterthum, erläutert durch die Naturkunde", 2 Bde., erste Aufl., 1820—22, I, 341).

stungen seiner gesammten Sinnes- und Bewegungsorgane fast ins Ungemessene. Ja ein gewisser Drang der Ueberkraft und der Uebermuth mit dem Schmerze zu spielen, macht den Körper nicht selten zum Gegenstande zerstörender Willkür; halbwilde Völker suchen durch Verstümmelungen von mancherlei Art (Durchbohren der Unterlippe, der Nasenscheidewand, der Ohrläppchen), durch allerlei Verwundungen, äusserlich zu imponiren und zugleich ihre Verachtung des Schmerzes zu zeigen. Die Bemalung und Tätowirung der Haut sodann ist ein Uebergang zum Schmucke des Körpers, der gleichfalls nur dem Menschen eignet, gleichwie seine Bekleidung, die schrittweise von der Absicht sich zu schützen vor der Atmosphäre oder vor Verletzungen einzelner Körpertheile, sowie als Ausdruck natürlichen Schamgefühls, endlich mit der Schmucklust sich vereinigt und zugleich zum höchst complicirten Unterscheidungsmittel der Persönlichkeiten, Stände und Berufsarten wird.

Die Grundvorstellung, welche bei diesem allen den Menschen leitet, ist offenbar nur die, dass der Leib, von den blossen Naturobjecten unterschieden, als Abbild und Signatur der in ihm wirkenden Persönlichkeit zu bezeichnen und als solche weiter auszustatten sei. Schon instinctmässig behandelt er den Leib als „Zeichen“ seiner Seeleneigenthümlichkeit. Dass von all dergleichen bei dem Thiere nicht das geringste Analogon vorhanden sei, liegt am Tage. Ebenso wenig thut aber auch das unbefangene Verhalten des Menschen zu seinem Leibe einem spiritualistischen Dualismus den allermindesten Vorschub; vielmehr entspricht dasselbe ganz dem Ergebniss unserer Theorie. Er benimmt sich als durchwirkender Herr seines Leibes, unablässig seine Eigenthümlichkeit und seinen Willen ihm aufdrückend, und mittels desselben, als seines Werkzeugs, auch als Herr der übrigen Natur.

240. Wenden wir uns nunmehr zu einer Vergleichung der psychischen Eigenschaften der Menschen und der Thierwelt, so ist vor allem zu wiederholen, was wir von der geschlossenen Einheit und der innern Harmonie sagten, welche jedes Naturwesen zu einem in allen Theilen und Eigenschaften übereinstimmenden Ganzen macht. Vor allem in psychischer Hinsicht gilt dies. Es ist durchaus unzulässig, wie gewöhnlich geschieht, in Betreff der psychischen Eigenschaften des Menschen und der Thiere ein gewisses Gebiet, etwa die „Vernunft“ und den „freien Willen“, dem Menschen ausschliesslich vorzubehalten, ein anderes dagegen etwa die Wahrnehmung, den Trieb, die Einbildungskraft, beiden gemeinsam zuzutheilen. Nichts ist unpsychologischer als dies Verfahren. Keine psychische Fähigkeit des Menschen ist thiergleich, keine ist beiden absolut gemeinsam, sondern nur in analoger Weise. Aber nichts fehlt auch psychisch dem Thiere, dessen es zu seiner Eigenthümlichkeit bedarf, sondern es ist psychisch beurtheilt als in seiner Art ebenso vollkommen zu setzen wie der Mensch. Und dies Verhältniss findet nicht blos statt zwischen Thier und Mensch, sondern auch zwischen Thier und Thier. Jede Thierart hat ihr geschlossenes Seelenleben mit eigenthümlichen Vorzügen, in deren engbegrenzter Schranke sie harmonisch und sicher sich darstellt; kurz auch in diesem Betracht führt sie ein gesundes, ungebrochenes Leben, was vom Menschen in seinem factischen Bestande keineswegs zu gelten vermag. Und so wiederholt sich auch in diesem Betrachte die alte Wahrheit, dass der Mensch entweder nur über dem Thiere stehen oder unter dasselbe herabsinken kann, d. h. dass er an sich selbst überhaupt mit ihm nicht verglichen oder auch nur im einzelnen ihm gleichgestellt werden kann.

Was endlich die psychologische Beobachtung der Thierwelt betrifft, so ist diese an sich schon nicht zufälliger-,

sondern nothwendigerweise auf die allgemeinsten Umrisse, somit ihr Resultat auf die engsten Grenzen beschränkt. Es ist dem Menschen schlechthin versagt, eben weil er ein anderes Wesen ist, mit vergegenwärtigendem Bewusstsein sich in das Verhalten der Thierseele hineinzuversetzen, ganz ebenso wie es ihm nicht mehr gelingt, den eigenen dumpfen Kindeszustand in sich zurückzurufen, eben weil er ihn überwunden hat. Kommt dazu noch der weitere Umstand, dass wir, um das Thierleben näher zu deuten oder zu beschreiben, der Begriffe und Ausdrücke unserer Sprache uns bedienen müssen, welche gerade darum inadäquat ist, weil sie lediglich menschlichen Bewusstseinszuständen entspricht: so ergibt sich, wie hier nur gewisse allgemeine Gesichtspunkte ausreichen können, welche nicht, wie man es zu thun liebt, auf einzelne, vermeintlich merkwürdige Fälle der Thierpsychologie zu gründen sind, sondern auf die grossen und festen Durchschnitte, welche uns die Vergleichung des Thierlebens im ganzen darbietet.

Und in diesem Betrachte könnten wir sagen, dass, was im menschlichen Bewusstsein vereint sich findet, an der Thierwelt in Vertheilung erscheint. Auch diese ist des Gemüthslebens, der allgemeinen Subjectivität nicht bar; aber ihr Inhalt ist vertheilt an die Seeleneigenthümlichkeit der gesammten Thiere. Jedem ist ein Bruchtheil, ein einzelner Strahl der allgemeinen Geistigkeit verliehen: nur der Mensch ist Einheitsgeist. Ueber die Thierwelt ist die höchste Mannichfaltigkeit des Empfindens, des Vorstellens, selbst plastischer Phantasie vertheilt, wie in den Kunsttrieben, der ausgesprochensten Form des Thierinstincts, wo eine einzelne Vorstellung, einer „fixen Idee“ am Menschen vergleichbar, dem Thiere eingebildet ist und es unablässig treibt, sie äusserlich darzustellen. (Was also am Menschen entschieden als äusserste Bornirtheit, ja als Krankheit bezeichnet werden muss, eben jenes „Besessensein“ von einer

einzelnen unwillkürlich gebildeten Vorstellung: das erscheint am Thiere als Vorzug und gesunde Eigenthümlichkeit.)

Ebenso ist der ganze Reichthum des Gemüthslebens, alle Gegensätze der Triebe und Affecte, deren gesammte Möglichkeit der Mensch in sich vereinigt und zugleich frei beherrscht, durch die gesammte Thierwelt ausgebreitet und in vereinzelter Wirksamkeit thätig. Bis auf die Insekten herab zeigt die genauere Beobachtung in jeder Thiergattung eine scharf ausgeprägte, aber enge und unüberschreitbare Gemüthseigenthümlichkeit wirksam.

241. In der streng begrenzten Zweckmässigkeit ihrer Verrichtungen ferner offenbart sich eigentlich nur dasselbe Princip bewusstloser Vernunft, welches wir auch in den vegetativen Processen des Organismus gefunden haben, wo man die „Weisheit der Natur“ nicht minder zu bewundern gewohnt ist, wie dort bei den Thieren die Sicherheit und List ihrer Instinctverrichtungen, worin sie eben den Menschen in seinen bewussten Handlungen zu übertreffen scheinen. Dennoch hat beides an sich mit dem zwecksetzenden Denken und wählenden Beurtheilen des Menschen nichts gemein. Die Biene bildet mit derselben geometrischen Sicherheit, wie im Krystallisationsprocesse, unablässig nur ihre sechseckigen Cylinder; aber wir haben keine Spur, dass sie dabei des allgemeinen Gesetzes bewusst sei. Der Dachs, der Fuchs bauen mehrere Ausgänge in ihren Höhlen, — (wir wählen gerade die beliebtesten Beispiele gewöhnlicher Thierpsychologie, aus denen sie das „Schlussvermögen“ der Thiere beweisen will) — mit der „Absicht“, wie man sagt, um dadurch den Angriffen ihrer Feinde zu entgehen. Aber schwerlich hat man dabei bedacht, welche höchst vermittelten Processe eigentlichen Schliessens hierbei vorausgesetzt werden müssten, um ihnen wirkliche Absicht, d. h. denkende Unterscheidung von Ursache und Wirkung, Abwägung von Zwecken und Mitteln beizulegen. Die kleinern Vögel in den tropischen Gegenden — so sagt man

ferner *) — befestigen ihre Nester an den freihängenden Blättern der Bäume, „um sie vor dem Angriffe der Schlangen zu schützen". Auch hier tragen wir diese Deutung gewiss nur sehr willkürlich in jene Thatsache hinein, indem durchaus kein Grund vorhanden ist, sie anders zu erklären, als aus der Geringfügigkeit der Last, welche diesen Thieren vergönnt, ihre kleinen Nester den leichtesten Körpern anzufügen. Ueberall daher tragen wir Denken und Absicht in Verrichtungen hinein, welche an sich absichtslos geschehen, ohne deshalb nichtsdestoweniger höchst zweckmässig zu sein. Eine Analogie davon bietet sich uns in jedem Erzeugniss der organischen Natur: der Bau aller Theile des Leibes ist vollkommen zweckmässig und sogar im Einzelnen auf die Abwehr gewisser Schädlichkeiten gerichtet; und dennoch ist er weit davon entfernt, mit bewusster Absicht entworfen zu sein.

242. Was endlich die einzelnen Instincthandlungen der Thiere betrifft, so haben wir an allen unsern bewusstlos sich vollziehenden Fertigkeiten ein Beispiel dieser absichtslosen Vernünftigkeit. Unser Gehen, Aufrechtstehen, unsere Bemühung, das verlorene Gleichgewicht wiederherzustellen, und alles damit Verwandte ist nichts anderes als eine höchst künstliche und complicirte mechanische Berechnung, die wir unwillkürlich vollziehen, ohne uns der innern Mittel und Bedingungen dazu im geringsten bewusst zu sein oder sie mit Absicht zu wählen. Die Thiere, wie es scheint, gelangen wirklich nicht weiter als bis zu diesem traumhaften Vernunfthandeln, welches, ganz jenen Körperinstincten des Menschen vergleichbar, einen enggezogenen Umkreis von Verrichtungen nicht überschreitet, dann aber, wenn es erweitert werden soll, gerade auch, wie beim Menschen, der bewussten Einübung bedarf, welche der

*) Besonders an der Beobachtung der Nester des „Schneidervogels" (Sylvia sutoria) hat man diese Hypothese sich abstrahirt.

Mensch sich selber verleiht, die Thiere nur von ihm erwarten können.

Daher erklärt sich auch ein anderer durchgreifender Grundzug derselben: der gänzliche Mangel an Perfectibilität und eigener originaler Erfindsamkeit. Nur der Mensch kann durch „Dressur" den Kreis ihrer Verrichtungen erweitern; aber auch diese bringt nichts Neues und Anderes in das Thier hinein, sondern sie wirkt nur dadurch, dass sie seine natürlichen Anlagen nach einer bestimmten Richtung hin in Ausübung setzt, oftmals allerdings unter veränderten oder erweiterten Modificationen, welche immer jedoch mit dem ursprünglichen Triebe des Thiers in Analogie stehen, an sich daher nach keinem andern Princip verfahren, als wie dies auch bei der Benutzung bewusstloser Naturkräfte zur Anwendung kommt. Es ist eine Ueberlistung beider von seiten des Menschen, der ihnen seine ganz fremden und auch fremd bleibenden Zwecke aufdrückt. Nur kommt bei dem Thiere ein neues unterstützendes Element hinzu: es ist das mitwirkende Gedächtniss desselben, welches jedoch im Thiere durchaus den Charakter blosser Vorstellungsassociationen nicht übersteigt, kaum jemals den Charakter eigentlicher Verstandeserfahrung annimmt. Was nämlich gewisse Beobachter uns von einzelnen Handlungen der Thiere berichten, welche nicht blos auf Vorstellungsassociation und Gewohnheit, sondern auf einem rationellen Erfahrungsschlusse beruhen sollen, trägt noch zu sehr das Gepräge des kritiklos Anekdotischen, als dass um dieser vereinzelten Erzählungen willen die feste, erfahrungsmässige Grenze verrückt werden dürfte, welche erweislich die Thiere in ihrer Gesammtheit vom Menschen scheidet.*)

*) Wol zugeständlich entbehren wir noch einer mit kritisch-wissenschaftlichem Geiste und scharfer Beobachtung entworfenen Psychologie der Thiere. Der sonst mit Recht so geschätzte „Versuch einer voll-

243. Der Mensch nun, als Centralgeist, fasst zunächst jene vereinzelten Strahlen seelischer Regungen in sich zusammen und umschliesst sie alle. Sämmtliche Thiergeister sind in seiner Einheit befasst, aber zugleich bewältigt durch ein specifisch Neues und Anderes, was wir „Geist" in ausschliessender Bedeutung nennen müssen. Suchen wir den gemeinsamen Begriff, in welchem alle specifisch menschlichen Eigenschaften zusammenlaufen, so ist es eben jene Grundeigenschaft selbstbewusster Einheit, die unter allen Seelenwesen, welche unserer Beobachtung zugänglich sind, nur der Mensch in sich zu entwickeln im Stande ist.

---

ständigen Thierseelenkunde" von P. Scheitlin (2 Bde., 1840) kann nur als Vorarbeit dazu betrachtet werden. Der Reichthum des mannichfachsten hier gebotenen Materials (die im Vorhergehenden von uns ausgehobenen charakteristischen Beispiele sind diesem Werke entlehnt), die phantasievolle Sinnigkeit, mit welcher der Verfasser in die eigenthümlichsten Züge des Thierlebens eingeht, ja die Tiefe und die Richtigkeit vieler einzelner Blicke können nicht völlig entschädigen für den Mangel leitender psychologischer Principien. Die lehrreichste Seite seines Werkes besteht unstreitig darin, dass er bei weitem mehr, als je vorher geschehen, auf den fast unberechenbaren Reichthum psychischer Abstufungen aufmerksam macht, welche innerhalb der Thierwelt selber bestehen und die höhern Thiere dem Menschen unendlich näher stellen, als die niedern Thiere von jenen entfernt sind. Er unterscheidet sinnreich in dieser Hinsicht träumende, schlafwandelnde, somnambule und wache Thiere. Auch ihr Verhältniss zum Menschen bezeichnet er richtig, indem er ihnen „Wahrheitssinn" und „Sittlichkeitssinn", ebenso allen „ästhetischen, religiösen und metaphysischen Sinn" abspricht (II, 363 fg.). Dennoch hat er ihnen kurz vorher (S. 330, 343) „Schlussvermögen" und „Verstand" zugesprochen. Hier daher, scheint es uns, fehlen eben die durchgreifenden psychologischen Principien, welche Einheit in diese Widersprüche zu bringen vermöchten. Systematischer, klarer und bündiger scheint uns die Untersuchung geführt in C. F. Flemming's „Beiträgen zur Philosophie der Seele. Zweiter Theil: Die Thierseele" (Berlin 1830), ein Werk, welches bisher nicht nach Verdienst gewürdigt worden sein möchte. Es gelangt, nur in anderer Ausdrucksweise, zu demselben Resultat, das auch wir gewonnen haben: „dass die Seele des Menschen nur quantitativ von der der Thiere verschieden sei". Freilich versäumt es dabei die ebenso entschiedene Wahrheit auszusprechen, dass dieser quantitative Unterschied im Menschen dennoch hinreiche, ihn als ein specifisch neues und qualitativ höheres Seelenwesen zu bezeichnen.

Dass er dies aber vermag, beruht nicht auf einem blos formellen Vermögen, sondern es hängt auf das tiefste zusammen mit dem specifisch geistigen Gehalte, der in ihm zum ersten male ins Bewusstsein hindurchbricht. Wäre der Mensch nicht der Ideen mächtig, so vermöchte er auch nicht das eigentlich Menschliche oder Vermenschlichende, den Act des Selbstbewusstseins in sich zu vollziehen. Dies ist der Punkt, den die bisherige Speculation, ingleichen Psychologie, nicht sowol übersehen, als geradezu falsch erledigt hat.

So richtig und folgenreich es war, dass Kant auf die „synthetische Einheit der Apperception", als die reine Form des Selbstbewusstseins, hinwies und in ihr den höchsten Lichtpunkt und die vereinigende Mitte alles Bewusstseins bezeichnete („Die Vorstellung: ich denke, muss alle meine andern Vorstellungen begleiten können"): so entschieden falsch und namentlich für die Psychologie irreleitend war die nachherige Lehrwendung, das Ich zum höchsten Deductionsgrunde alles Bewusstseinsinhalts zu machen, und damit zum Realprincipe der Philosophie. So wurde, durch eine unbehutsame Hypostasirung des Ich, dasjenige, was blosse Form ist, und zwar die Form der Vorstellung, welche der Geist allmählich von sich selber gewinnt, in ein Reales umgedeutet und dem Wesen und der Substanz des Geistes gleichgestellt. Die folgenreichen Irrthümer hieraus bis auf Hegel hin sind in unserer Kritik der bisherigen Psychologie nachgewiesen und Herbart's Verdienst hervorgehoben worden, den Widerspruch im Begriffe des „reinen Ich" aufgedeckt zu haben.

244. Das specifische Wesen des Geistes beruht auf drei Merkmalen. Wenn sie zunächst blos äusserlich und wie „Thatsachen des Bewusstseins" aufgezählt werden dürfen, ohne ihr inneres Verhältniss und ihre gemeinsame Wurzel zu ergründen, so können wir sagen, es ist das Merkmal des Selbstbewusstseins, die Eigenschaft des

allgemeinen Denkens und, was aufs innigste damit zusammenhängt, der freibewussten Selbstbestimmung, endlich der apriorische Inhalt der Ideen, welche das Wesen des Geistes kennzeichnen. Jeder dieser Momente ist von der bisherigen Speculation einzeln hervorgezogen und zum ganzen Principe des Geistes gemacht worden; von Fichte das Ich, von Hegel das Denken, von Jacobi und vielen andern die „Vernunft“, womit er den unbestimmt gefassten Inhalt der Ideen meinte. Das unsterbliche Verdienst Kant's ist es, zuerst auf den apriorischen Charakter aller jener Bestimmungen aufmerksam gemacht zu haben, und so kann er als der eigentliche Urheber und Ausgangspunkt dieser Untersuchung betrachtet werden. Wie dagegen jene drei Prädicate des Geistes sich innerlich zueinander verhalten, namentlich was der wesentliche Grund und das Princip der übrigen sei, diese Fragen sind noch nicht zur Entscheidung gelangt in der bisherigen Wissenschaft. Vor allem gilt dies von dem noch immer dunkeln und streitigen Charakter jenes „apriorischen Vernunftbewusstseins“. Was dies Apriorische eigentlich sei und wie es im Bewusstsein entstehe, ingleichen wie es zum Wesen des Geistes sich verhalte: dies gehört wol zugestandenerweise zu den streitigsten Partien psychologischer Untersuchung. Offenbar wird die Frage dadurch verwickelter und der ganze Begriff des Apriorischen zweifelhafter und dunkler, dass nach hergebrachter Auffassung ein Inhalt dieser Art durchaus nur im menschlichen Bewusstsein sich finden soll, während keinerlei Analogon desselben in den unter dem Menschen stehenden Weltwesen, namentlich den Thieren, anzutreffen sei.

Völlig aufgehellt und gründlich erledigt können diese Fragen allerdings erst werden durch eine vollständige Entwickelungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins, welche Aufgabe dem zweiten Theile dieses Werkes vorbehalten bleibt. Wohl aber können wir es hier versuchen,

eine allgemeine Charakteristik dieses ganzen Gebiets und des innern Verhältnisses zu geben, in welchem seine Theile zueinander stehen.

245. Was wir theoretisch wahr nennen müssen, was sittlich gut und ästhetisch schön, das erfahren wir nicht erst von aussen, an der Wahrnehmung sinnlicher Dinge; es ist keinerlei Resultat eines vermittelten oder erworbenen Bewusstseins, sondern wir bringen diesen Massstab der Beurtheilung als einen ursprünglichen zur Betrachtung der Dinge mit hinzu; und umgekehrt wird Erfahrung, mit sich übereinstimmendes Handeln, sicher geläuterter Geschmack dadurch allererst möglich. Dies Vorempirische, alle Bewusstseinsprocesse Urbedingende hat man seit Kant das Apriorische genannt, welcher in seinen drei Kritiken sich die Aufgabe stellte, mittels einer scharfen Analyse des menschlichen Bewusstseins jenen überempirischen Gehalt aus seinem Verwachsensein mit dem Sinnlichen herauszuläutern.

Wir befinden uns daher, was den allgemeinen Inhalt des Apriorischen betrifft, in einem bekannten Gebiete; desto dunkler dagegen ist noch immer geblieben, was das eigene Verhältniss des Geistes zu diesem Apriorischen sei, von wannen es ihm komme, ob es, mit seinem Wesen unauflöslich verwachsen, seine Grundeigenschaft ausmache, oder ob es ihm von anderswoher (θύραθεν, wie Aristoteles sehr bezeichnend sagt) verliehen oder eingegossen werde? Platon's Ahnungen und einige Winke der Mystiker abgerechnet, ist die bisherige Psychologie, wie man wol zugestehen wird, noch weit davon entfernt geblieben, das Richtige zu sehen oder auch nur der verschiedenen Alternativen, die in jenen Fragen liegen, sich klar bewusst zu werden.

246. Unsern bisherigen Principien zufolge muss dies ganze Problem unter einen völlig neuen Gesichtspunkt gestellt werden; der Begriff des Apriorischen ist viel weiter

und tiefer zu fassen. Nach uns hat der Geist nicht blos apriorische Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen) in seinem Bewusstsein, sondern er ist seinem eigentlichen Bestande nach ein apriorisches, vorempirisches Wesen. Er geht seinem eigenen Bewusstwerden und seiner Erfahrungserkenntniss voraus, und zwar nicht als ein abstract uniformes, in allen Individuen gleichartiges Wesen, sondern in jedem auf durchaus eigenthümliche Weise.

Ebenso hat er, ehe er zum eigentlichen Bewusstsein hervorbricht, schon eine grosse Reihe innerer Wandelungen durchschritten, die für ihn Bedingungen seines Bewusstseins sind, selbst aber nicht bewusst werden. Gerade aber aus den Spuren, die sein bewusstes Leben an sich trägt, aus den Erfolgen, die in ihm sichtbar werden, können wir auf die Tiefen zurückschliessen, aus welchen es entspringt. Und wäre die Psychologie in manchem Betrachte bisher nicht blind zu nennen gewesen am hellen Tage, so hätte sie sich von jener Apriorität unsers Wesens schon an der geistigen Energie und Denkkraft überzeugen müssen, welche gerade das Kindesbewusstsein in seiner frühesten Entwickelung zeigt. Jedes Kind bestätigt thatsächlich die Lehre vom Apriorismus des Geistes, und zwar ausdrücklich als eines individualisirten; denn gerade im Kinde zeigt sich am naivsten und sichersten der Unterschied der Individualitäten nach seinen geistigen Anlagen. Auch auf die wichtige Thatsache ist in jenem Betreff schon hingewiesen worden, dass der Organismus der individuell geistigen Begabung durchaus angemessen sich zeige (§. 127), sodass schon die vorbewusste plastische Thätigkeit der Seele das Gepräge derselbigen Individualität an sich trägt, welche nachher in der bewussten Entwickelung des Menschen vollständig hervortritt.* Das individuell Geistige ist selber das Apriorische im Menschen.

Die „apriorischen" Ideen daher sind nicht blos die Form oder der Ausdruck unsers Bewusstseins oder der

„Vernunft", — wiewol sie auch dies sind oder werden, — sondern vorherbestimmte Anlagen unsers realen, selbst apriorischen Geistwesens, welche, indem der Geist sich ins Bewusstsein herauslebt, nunmehr auch in diesem Bewusstsein wirkend, darin als ein Vorempirisches sich kenntlich machen. So entsteht, vom Standpunkte des Bewusstseins aus betrachtet, an ihnen der Schein, dass sie diesen Charakter blos für das Bewusstsein und innerhalb desselben besässen. In diese nur halbe Wahrheit haben sich der Rationalismus und Empirismus nun wiederum also getheilt, dass jener in ihnen ein Vorempirisches lediglich für das Bewusstsein anerkennt, dieser, alles Apriorische leugnend, nur ein Erzeugniss des Bewusstseinsprocesses in ihnen erblicken will. Gründlich und mit der Wurzel jedoch kann der Empirismus nur dadurch widerlegt, d. h. über seine eigene, ihm selber unverstanden gebliebene Berechtigung aufgeklärt werden, indem man ihm zeigt, wie jenes Bewusstsein selber nicht möglich wäre, wenn ihm nicht eine reale Substanz zu Grunde läge, welche darin nur ihrem eigenen Wesen gemäss sich äussert, ganz ebenso — wir dürfen dieser von selbst sich darbietenden Analogie nicht aus dem Wege gehen —, wie in den Wirkungen des Thierinstincts nur das eigenthümliche Seelenwesen des Thiers sich vollzieht. Die „Ideen" enthalten ebenso das ausdrückliche Kennzeichen und die Wesenseigenschaft des Geistes, wie die Instincte sich uns als Eigenschaften der Thierseele ergaben. Wir dürften daher jene ebenso als apriorische Geistesinstincte bezeichnen, wie die seelischen Eigenschaften der Thiere apriorische Seeleninstincte genannt werden können. Und ein gänzliches Misverständniss alles Bisherigen wie ein blindes Vorurtheil würde es verrathen, wenn man in dieser Vergleichung irgend ein Entwürdigendes für den Menschen erblicken wollte. Vielmehr ist zu sagen, dass erst dadurch die Continuität des Menschen mit den übrigen Weltwesen hergestellt ist, welche

die bisherige Lehre von der Apriorität der Ideen im menschlichen Bewusstsein geradezu aufzuheben drohte, indem in jedem von ihnen, wie im Menschen, ein Ureigenschaftliches vorliegt, welches sich in seiner ganzen Erscheinungsweise bethätigt und ihren eigentlichen Inhalt ausmacht.

Solches „Apriorische" ist vielmehr schlechthin jedem Weltwesen eingebildet; es umfasst den Bereich seiner ursprünglichen qualitativen Eigenthümlichkeit, welche aber erst hervortritt und sich kennbar macht in der Wechselwirkung mit dem Andern, ihm Zugebildeten (wie das Apriorische des Magneten z. B. seine Eigenschaft ist, das Eisen anzuziehen, die aber, um sichtbar zu werden, der Berührung mit wirklichem Eisen bedarf; gerade ebenso, wie die dem menschlichen Geiste eingebildeten Gesetze des Schönen oder des Urguten erst dann in seinem Bewusstsein hervortreten und wirksam werden, wenn eine Beziehung auf die ihnen angemessene Empirie möglich wird). In diesem, jeglichen Weltwesen zugetheilten Apriorischen liegt der Grund des Weltzusammenhangs und der Harmonie der Dinge. Alles ist vorausgeordnet, somit ein a priori Urbestimmtes, oder nichts; selbst für die Anthropologie wäre es ganz widersprechend, den Menschen aus jenem allgemeinen Zusammenhange herauszureissen und als allein providentielles Wesen zu bezeichnen: es bliebe dann schlechthin unbegreiflich, wie er sich auch nur zu corporisiren vermöchte aus einer völlig ihm heterogenen Welt.

247. Das Vermittelnde und Ueberleitende aus der Bewusstlosigkeit ins Bewusstsein ist nun im Geiste jenes plastisch bildende Princip, welches wir schon in den organischen Processen bewusstlos vernunftvoll thätig fanden und das bis in die freiesten und doch unwillkürlichsten Schöpfungen des bewussten Geistes hineinreicht, die eben deshalb bisher die räthselhaftesten geblieben: es sind die der Phantasie. Sie ist nicht blos selber in uns das Apriorische, Früheste, Vorausgegebene, wie sich an ihrer leibgestalten-

den Macht zeigte, sondern sie besitzt zugleich den allerreichsten apriorischen Inhalt. Die Phantasie ist die „Vernunft“ selber auf der niedersten Stufe, entweder als objectiv bewusstloses Wirken in der soeben von uns bezeichneten Weise, oder als unwillkürlich (künstlerisch) ins Bewusstsein eintretender Nous. Der Phantasie des Menschen sind die Urgestalten der Dinge in magischer Bildlichkeit gegenwärtig; die ganze Mathematik der Raumwelt ist in ihr niedergelegt und rein aus ihrem Innern zu schöpfen. Denn nur so ist es erklärlich, wie einestheils das individuelle Raumschema eines jeden Leibes bis in seine kleinsten Theile hin den allgemeinen mathematischen Proportionen und Massverhältnissen durchaus entspricht und sie, nur in eigenthümlicher Anwendung, genau in sich wiederholt, weil eben überhaupt das leibgestaltende Vermögen der Seele eine innere, bewusstlos wirkende Geometrie ist. Aber auch nur so ist anderntheils es begreiflich, wie es Geometrie als apriorische Wissenschaft geben könne, indem sie nur die Existentialbedingungen der Seele ausdrückt, welche diese durch geometrisirendes Denken aus der Bewusstlosigkeit ins Bewusstsein erhebt. Hier zeigt sich also schon vorläufig das Denken als die ins Bewusstsein erhobene, ihrer selbst mächtig gewordene Phantasie.

Wie vermöchte aber auch der plastische Künstler aus dem verwirrenden Durcheinander empirischer Erscheinung, die in zahllosen unvollkommenen und individualisirten Exemplaren vor ihm steht, die ursprüngliche Gestalt derselben sicher herauszufühlen und in der Vollendung eines Kunstgebildes rein darzustellen, wenn nicht jenes Urmass und Grundverhältniss aller Theile, welches, wo es hervortritt, als „schön“ bezeichnet wird, nicht — nur stärker und intensiver — in ihm wirkte, als in den übrigen Menschen, in denen es indess auch als Urbegabung schlummern muss; sonst würde ihnen das Kunstwerk völlig unverständlich bleiben.

Denn was man, oberflächlich betrachtet, bei jenen Künstlern oder mathematischen Erfindern für den ausschliessenden Vorzug ihrer eigenthümlich gerichteten Phantasiethätigkeit halten möchte, dies ist bei tieferer Erwägung dennoch auch in ihnen eine allgemein menschliche, nicht blos einzelne Begabung: sonst wäre unerklärbar, wie eine universelle Lehrbarkeit mathematischer Wahrheiten ebenso wie ein universelles Gefallen am Kunstwerke stattfinden könnte. Beides nämlich beruht auf Nachproduction; denn auch ästhetisches „Gefallen“ bezeichnet nur, dass man durch eine dem Kunstwerk ursprünglich beiwohnende ästhetische Evidenz genöthigt sei, es zu reproduciren.*)

248. Erst hieraus nimmt das Denken seinen Ursprung und wird zugleich erklärbar in seiner Eigentlichkeit. Denn es ist die Seichtigkeit selbst (wie schon mehr als einmal gezeigt wurde), dasselbe nur in dem bewusst reflectirenden Denken des Menschen vorhanden zu glauben, welches die gewöhnliche Logik betrachtet. Dies Denken und seine ganze apriorische Erkenntnissweise ist nur das reflexive Bewusstsein über den gesammten ursprünglichen Gehalt, der in jenem mittlern Vermögen der „Phantasie“ schon gegenwärtig ist und welchen dies abgeleitete Denken an der sinnlichen Unmittelbarkeit der Dinge nur unablässig sich exemplificirt und ins Einzelne ausführt —; wobei jedoch vor dem Misverständniss zu warnen ist, als ob die Phantasie oder das (ursprüngliche) Denken verschiedene Vermögen am Geiste oder in ihm seien, während vielmehr der Geist selber es ist, der in der Phantasiethätigkeit auf der Stufe der Bewusstlosigkeit und des Bewusstwerdens, im (ausdrücklichen) Denken zum Bewusstsein erhoben, lediglich sein eigenes Wesen und den ihm immanenten Gehalt vor sich auslegt und auf allen jenen Stufen nur zu sich selber kommt.

*) Vgl. unsere „Ethik“, II, 2, 366.

Allein von hier aus ist auch die Apriorität des Denkens nicht nur, sondern die vielverhandelte Einheit des Subjectiven und Objectiven ausreichend zu begründen. Wie das Denken, die „Vernunft", durch eigene Thätigkeit das Ansich der Dinge zu erkennen im Stande sei, das wird man nimmer gründlich zu erklären vermögen, wenn man nicht auf jenen tiefern Grund im apriorischen Sein des Geistes zurückgeht. Sonst wird man immer zwischen den drei gleich ungenügenden Standpunkten hin- und hergeworfen werden, entweder Lockisch-empiristisch das Apriorische als Product der aus der Erfahrung abstrahirenden Vernunft, oder Kantisch-subjectivistisch als eine in ihr vor aller Erfahrung bereitliegende feste Form zu erklären, die aber eben deshalb mit dem objectiven Ansich der Dinge nichts gemein habe, oder endlich mit pantheistischer Ueberhebung anzunehmen, dass das absolute (göttliche) Denken sich eben nur im menschlichen reproducire und dass beide zusammenfallen.

Das wirkliche Denken, die werkthätige Vernunft fällt selbst schon innerhalb des Gegensatzes: es ist die mit der Sinnlichkeit schon verwachsene, aus ihr sich erhebende Bewusstseinsform des Geistes, die selber daher auf der Seite des Subjectiven steht. Der Grund ihrer Einheit mit dem Objectiven liegt jenseit alles Bewusstseins, in jenem gemeinsamen Ursprunge alles Creatürlichen, in welchem der Geist selber noch ein Objectives und in Einheit mit allen Dingen ist; woraus von selbst sich ergibt, warum die Kategorien des Denkens und die Ideen des Geistes mit der (wahren) Natur der Dinge in Uebereinstimmung stehen, ja ebenso Gesetze der Natur wie des Geistes, des Seins wie des Denkens sein müssen.*)

*) Gleichwie auch der Dichter so naiv als tiefschauend sagt:

Ist nicht der Kern der Natur
Dem Menschen im Herzen?

d. h. in seiner zunächst noch bewusstlosen Geistigkeit gegenwärtig, welche,

249. Der Geist daher ist an sich weder subjectiv noch objectiv, sondern er trägt den Keim dieses Gegensatzes in seinem apriorischen Ansichsein verschlossen: ebenso wenig könnte man ihm hier „Vernunft“ beilegen oder „Sinnlichkeit“; sondern indem er sich an den Erregungen der Sinne überhaupt ins Bewusstsein entwickelt, wird er in diesem Bewusstseinsprocesse zugleich zur Erhebung über das Sinnliche und zu demjenigen fortgeführt, was man allein Vernunft, Denken, geistiges Leben zu nennen vermag. Das Vermögen dazu ist aber schon da vor aller Sinnlichkeit und aller Vernunft, welche erst aus ihm, durch- und miteinander, hervorzuwachsen vermögen.

Damit wird zugleich jedoch erklärlich, wie diese durch die Sinnlichkeit hindurchgegangene Vernunft, das reflectirte („discursive“) Denken, eben nicht mehr die ursprüngliche oder in Integrität verbliebene Gestalt der Vernunft und des Geistes überhaupt sein könne, in keinem Sinne und nach keinerlei Deutung daher (pantheistisch) dem göttlichen Urdenken gleich oder mit ihm desselben Wesens erachtet werden dürfe, indem sie factisch sich verräth, eine vom Umwege durch die Sinnlichkeit hindurch vielfach verdunkelte und mit dem Gepräge der Endlichkeit behaftete zu sein. Das bewusst vernünftige Gebaren des Menschen trägt hinreichend den Stempel dieses Unterschiedes; seine versinnlichte Vernunft ist jener unwillkürlichen Sicherheit und Untrüglichkeit verlustig geworden, welche sie vorher besass und als Phantasie in ihrer plastisch verleiblichenden Thätigkeit und auch in jedem richtig treffenden (Vernunft-)Instincte offenbarte, von welchem wir noch als den bis in die Sphäre des Bewusstseins hineinragenden Rest oder Nachklang die eigentliche Künstlereingebung und alle Offenbarungen der Wahrheit in Form unwillkürlicher Evidenz be-

---

wo sie unmittelbar wirksam wird, als unwillkürliche Phantasiethätigkeit (Ahnung, „Herz“) sich kund gibt.

trachten dürfen. Ihr apriorisches (vorbewusstes) Vermögen ist, ins Bewusstsein eintretend, aber zugleich damit genöthigt, die enge Pforte der Sinne zu durchschreiten, infolge dessen offenbar in eine Beschränkung eingegangen, statt sich zu steigern und der ganzen eingeborenen Fülle bewusst zu werden. Von diesem unleugbaren Thatbestande ist sorgfältig Act zu nehmen, wie befremdlich er auch zunächst erscheine und wie wenig daher die bisherige Wissenschaft ihn beachtet hat, oder wie hartnäckig auch sie sich sträuben wird, jetzt ihn anzuerkennen, wo er nachdrücklich und unzweifelhaft ihr vor Augen gelegt wird. Eine wichtige Betrachtung darüber wird am Schlusse unserer Untersuchung sich anreihen lassen (§. 264).

250. Andererseits ist dennoch diese wie sehr auch depotenzirte Vernunft das einzig und wahrhaft Vermenschlichende in uns. Wie sie überhaupt den ganzen Bewusstseinsprocess anfacht und in Bewegung setzt, so erhebt sich auch nur in Kraft derselben der Mensch zum Selbstbewusstsein, der unterscheidenden Bewusstseinsstufe, die nur ihm zukommt, aber auch ihm gebührt. Das charakteristische Kennzeichen des vollentwickelten Geistes, dem Begriffe und der Erfahrung nach, ist eben, sich zu wissen und sich als Eins zu wissen in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner wechselnden Zustände, damit jedoch über jeden einzelnen hinausschreiten zu können, keinem sich gefangen zu geben, sondern von ihm hinweg in die unbewegte Ruhe des eigenen Innern zurückzutreten, die ebenso Besonnenheit ist als Selbstbeherrschung und an deren tiefgesicherter Macht der äussere Andrang der Welt wie die Affecte der eigenen Brust ohnmächtig abgleiten. Dies allem Seelischen gegenüber specifisch Neue des menschlichen Geistes ist jedoch kein blos formeller, sondern mit realem Gehalte erfüllter Zustand. Nur indem die Besonnenheit zugleich Begeisterung ist, völliges Erfülltsein vom Inhalte der Ideen, nur indem in der That eine mehr als

menschliche Geistesgewalt ihn ergriffen hat, gewinnt der Mensch das innere Gegengewicht wider seine eigene niedere Natur. Nur das, was mehr als Welt ist, vermag das Weltlich-Endliche in ihm und ausser ihm zu überwinden. Und so ist der Mensch, auf diesem Gipfel bewusster Entwickelung angelangt, auch in der Welt der Erscheinung geworden, was er an sich, in der tiefen Verborgenheit seines Wesens, schon ist oder war: ein vor- und übersinnliches, das Ewige in die Welt der Erscheinung ausgestaltendes Geistwesen, ein Offenbarer der göttlichen Geheimnisse der Geisterwelt, in deren Reiche die Sonne neuer Schöpfungen nie untergeht und die eben den Inhalt der Geschichte erzeugt.*)

Hiermit ist nun die Aufgabe des ersten vorbereitenden Theils unserer Anthropologie vollendet. Wir haben in ihm den menschlichen Geist als apriorisches, sich selber vorausgehendes Wesen in seinen vorbewussten Zuständen untersucht und bis an die Schwelle begleitet, wo der Bewusstseinsprocess in ihm beginnt. Der zweite Theil, welcher diesen Process durchzuführen hat, wird insbesondere jedoch zu zeigen haben, wie auf keiner Stufe des Bewusstseins jener verborgene Nous sich unbezeugt lässt, und wie unser ganzes Bewusstseinsleben arm wäre und gefesselt an den monotonen Kreislauf des Sinnlichen, wenn jene Macht der Eingebung im Hintergrunde ihm gebräche, aus der alle neuschöpferischen Gedanken stammen. Damit erweist aber diese Macht zugleich sich von neuem als das geistig Individualisirende im Menschen und führt den thatsächlichen Beweis, dass jeder, der menschliches Angesicht trägt, auch ein eigengeartetes Geistwesen, dass er Genius sei.

*) Vgl. „Ethik", II, 1, 18, 21—28; 2, 492, §. V.

Viertes Kapitel.

Allgemeine Ergebnisse.

251. Wie sorgfältig wir auch in allem Bisherigen uns enthielten, den analytischen Gang der Beobachtung und Induction durch die dogmatischen Lehrwendungen einer vielleicht voreiligen Theorie zu unterbrechen, so drängen sich doch jetzt, am Schlusse unserer Untersuchung, gewisse Hauptergebnisse mit Entschiedenheit hervor, welche in ihrem innern Zusammenhange und in ihrer folgerichtigen Wechselbeziehung gar wohl als Grundzüge einer solchen Theorie bezeichnet werden dürfen.

Zuvörderst und vor allen Dingen hat, dem Monismus in jeglicher Gestalt gegenüber, das Princip des Individualismus durch alle Instanzen hindurch als das einzig richtige und stichhaltige sich erwiesen. Die Seele überhaupt ist individuelle Substanz, die menschliche erhebt sich zugleich zur „Persönlichkeit". Dieser nicht zu übersehende Unterschied begründet auch den eigentlichen Gegensatz zwischen dem Thier- und dem menschlichen Dasein. Auch der Mensch ist auf der Anfangsstufe seiner Entwickelung lediglich Individuum; zur Persönlichkeit aber vermag er zu werden, weil ihm ein geistig Substantielles als treibende Macht innewohnt. Und so ge-

schieht es auch hier nach dem durchgreifenden Gesetze alles Daseins, dass das eigenthümlich Qualitative seine eigenthümliche Form sich ausgebiert (nicht umgekehrt). Persönlichkeit nämlich ist die Grundform des „Geistes“ als solchen, das absolut Gleichmachende und Gemeinsame; daher als Form in allen Geistern gleich (bis zu Gott hinauf). Sie bezeichnet die formale Eigenschaft des Geistes, durch die er allen seelischen wie geistigen Gehalt mit Bewusstsein durchdringen, als den seinigen in eins zusammenfassen und als sein Eigenthum sich (seinem „Selbst“) vindiciren kann. Die höchste Form der Persönlichkeit ist die des „Selbstbewusstseins“ (§. 250).

Unterschieden und abgestuft dagegen zeigen sich die Persönlichkeiten nur nach der Fülle des Geistesgehalts, wie nach der Klarheit und Intensität des Bewusstseins, mit welchem sie jenen Gehalt wissend durchleuchten und ordnend beherrschen.

252. Je gehalt- und umfangreicher daher das Individuum, desto grösser ist seine Aufgabe, diesen Gehalt in die Form der Persönlichkeit zu verklären. Und als vollmenschliches Dasein wäre nur dasjenige anzusprechen, in dem Individualität und Persönlichkeit sich völlig deckten; „Urmensch“ daher wäre jener, in dem die allergehaltreichste Geistigkeit mit vollkommen bewusster Sicherheit des Erkennens und Wollens ihrer Anlagen Herr geworden wäre; — wo nicht nur alle sinnlichen Organe und Darstellungsmittel, das ganze „Naturell“ vom Geiste beherrscht wird, sondern wo auch jedes Dunkel eines unwillkürlich wirkenden Vernunftinstincts völlig gewichen und in die Klarheit selbstbewussten Schauens und sicher zutreffenden Handelns sich aufgelöst hat. Es liegt im Begriffe vollmenschlicher Existenz, da der Mensch eben zur „Persönlichkeit“ sich erheben soll (§. 251), dass alles im Hintergrunde seines Wesens liegende Apriorische (und wie tief und gewaltig dies sei, haben wir gesehen, §. 247 fg.) von

ihm ins volle Bewusstsein herausgekehrt und zur freien Herrschaft erhoben werde. Dem Menschen seiner Idee nach ist auch die Herrschaft über die Natur und alles unter ihm liegende Dasein verliehen, nicht zwar im Sinne einer äusserlichen, mechanischen Gewalt, sondern weil er in der durchdringenden Erkenntniss seines eigenen Wesens, in dem alle sichtbaren Creaturen wie in ihrem Mittelpunkte zusammenlaufen, auch den Schlüssel für ihr Verständniss besitzt. Wir mussten daher jenes unvermittelte Schauen in das Herz der Dinge, jenes magisch heilkräftige Wirken, wie es nur in schwachen Spuren und in unsichern Wirkungen höchst sporadisch jetzt sich darbietet, dennoch als den Normalzustand des Menschen, als das Siegel und Merkmal seiner Vollexistenz bezeichnen.

253. Hier aber tritt eine neue Betrachtung hinzu. Je tiefer wir nämlich jener Erwägung uns zuwenden, desto entschiedener müssen wir bekennen: dass der factische Bestand des Menschengeschlechts gerade das Innormale, Nichtseinsollende als herrschenden Zustand zeigt. Im geschichtlichen („natürlichen") Menschen wird aufs eigentlichste die Umkehrung der gesetzlichen Geistesordnung sichtbar. Was als allgemein Werkzeugliches dem Geiste dienen sollte, jenes Triebhafte und Eiferartige des Naturells, welches vom Ideengehalt befruchtet der Persönlichkeit erst das Element energievoller Lebendigkeit verleiht, die von der gesunden Vollkraft des Genius durchaus unabtrennlich ist; — im Menschen nach seinem factischen Bestande hat es sich losgerissen von seiner untergeordneten Stellung und wirkt nun, weil alles geistigen Gehaltes bar, in unsteten Gelüsten und nach täuschenden Vorspiegelungen. Das Geistige umgekehrt, die Kraft der Ueberlegung und die Energie der Freiheit, ist zum Dienenden geworden, indem es jenem sinnlich vereitelten Streben lediglich zur Erreichung seiner nichtigen Zwecke sich unterworfen hat. Kurz, die Verkehrung des innern Menschen ist eingetre-

ten, welche auch im Urtheile desselben über sich zu keiner Zeit unbezeugt geblieben ist. Die allgemeine „Sündhaftigkeit“ des Menschengeschlechts gehört zu den anerkanntesten und auch im einzelnen am wenigsten verleugneten Thatsachen; daher unbefangene Menschenbeobachter mit unbarmherziger Entschiedenheit es aussprachen, dass, je „älter“ der Mensch geworden, d. h. je weiter der Bewusstseinsprocess in ihm entwickelt und die Persönlichkeit hervorgebildet ist, desto „schlechter“ er erfunden werde nach der weit durchgreifenden Erfahrung, d. h. desto mehr sich gewöhnt habe, das Geistige in ihm dem Dienste sinnlicher Selbstsucht zu unterwerfen.

254. Wenn wir nun nach schärfster Beobachtung entscheiden wollen, wo die Grenze jener Entartung im Menschen beginnt und in welcher Sphäre sie vorzugsweise ihre Herrschaft behauptet, so hat die frühere Untersuchung uns eine höchst bedeutungsvolle Einsicht darüber eröffnet. Es zeigte sich durchgreifend, dass überall, wo die bewusstlos oder halbbewusst wirkenden instinctiven Regungen den Menschen beherrschen, so weit alles gut mit ihm bestellt ist, dass er in diesem Gebiete nur das Rechte, ihm Gemässe sich erspürt und erstrebt; dass jedoch, sobald er mit Bewusstsein urtheilt und handelt, Irrthum und Unsicherheit an seine Fersen geknüpft sind. Unbestritten daher wirkt der Geist, wie er im factischen Menschen sich zeigt, am energievollsten zugleich und sichersten im vorbewussten Zustande, vom ersten Acte der Verleiblichung an bis zu den frühesten Bethätigungen des aufkeimenden Kindesbewusstseins. Aber jedes Kind verspricht unendlich mehr im Geisteskeime, als es nachher hält. Wir haben schon wiederholt in diesem Werke auf die erstaunenswerthe Energie des Aneignens hingewiesen, mit welcher in den ersten Lebensjahren der Geist in ihm arbeitet, der schwerfälligen Langsamkeit gegenüber, mit der späterhin, im Lichte des Bewusstseins, die Geistesprocesse sich vollziehen. Ebenso

verräth das Kind, seiner sittlichen Unschuld überlassen, einen naiven Adel und eine Seelenschönheit, in welche der Mensch der Reflexion nur zu beschämender Vergleichung hineinblicken kann. An der Schwelle des Bewusstseins aber angelangt, stockt plötzlich die Harmonie seiner Entwickelung, und indem das Kind mitten in eine entartete Welt hineintritt, passt es sich mit sehr geringen Ausnahmen (diese Ausnahmen nennen wir dann Genien, providentielle Menschen, gottgesandte Propheten) der Mittelhöhe seiner Umgebung an, und statt eines vollkräftig gesunden Geistesdaseins begegnet uns immer wieder ein verkrüppeltes, um seine besten Anlagen verkümmertes Menschenwesen.

255. Von dem jetzt gewonnenen Standpunkte beurtheilt, ist daher der Menschengeist in seinem factischen Bestande durchaus nicht, was seine Idee erwarten lässt und was auch in vorahnendem Bewusstsein, theils als anticipirender Begriff, wie ihn die Wissenschaft zu gewinnen vermag, theils als vielgestaltige Sehnsucht eines höhern Daseins, vor ihm steht. Er ist nicht vollgeistige Persönlichkeit, sondern lediglich ein Mittelwesen, welches sich der Hüllen, die zu seiner Geistesgeburt gehören, nur halb entrungen hat. Wie er von Dunkel und Bewusstlosigkeit beginnt, so ist es ihm auch in seinen factischen Lebens- und Bewusstseinszuständen nicht vergönnt, das Individuale seiner „Persönlichkeit" gleich zu machen (§. 251), das Dunkle und Verworrene in ihm zur klaren Gestalt einer vom Geistesgehalte durchdrungenen Freiheit zu erheben. Immer bleibt ein unaufgelöster Rest im Hintergrunde, aus dessen Tiefe dämonisch das Unerwartete, Nichtseinsollende emporsteigt.

Die erste oder anfängliche Ursache dieses Dunkels im Geiste hat sich uns mit hinreichender Gewissheit ergeben (§. 249): sie liegt in seiner Verbindung mit dem ursprünglich ihm Heterogenen einer chemischen Stoffwelt, um aus dieser seinen Leib, die erste Bedingung individuellen Be-

wusstwerdens, sich zu gestalten. Doch ist hier sogleich ernstlich zu erwägen, dass im Stoffe als solchem keine selbständige Macht liegen kann, um den Geist zu sich herniederzuziehen und unter die eigenen Schranken zu beugen, wenn nicht im Geiste selbst eine schwächende, depotenzirende Wirkung eingetreten wäre. Zugleich aber ist ersichtlich, dass jene tiefer liegende Ursache geistiger Entartung, weil sie in unsere wirkliche Bewusstseinsentwickelung überall schon mitbestimmend sich einfügt, eben damit auch nicht in unsern empirischen Bereich fallen, von uns gleichsam miterlebt werden kann, sondern jenseit des Horizonts unsers factischen Bewusstseins bleiben muss. Von der Anthropologie kann sie nur in ihren allgemeinen Wirkungen constatirt, nicht in ihrem letzten Grunde aufgedeckt werden, da eben jene erkennen muss, dass die Wirkung jenes Depotenzirenden zwar als universal Mitbestimmendes in unserm Bewusstsein überall sichtbar wird, dass es eben darum an sich selbst aber nirgends als einzelne greifliche Thatsache in den empirischen Kreis der Erscheinungen treten kann; oder wo man es in dieser einzeln empirischen Gestalt entdeckt zu haben meinte, müsste man dies für eine blos symbolische (abergläubige) Prosopopöie erklären. Es ist seinen stets sich individualisirenden Wirkungen nach ein Factisches, überall in stärkerer oder in geringerer Macht sich uns Aufdrängendes, seinem Wesen nach ein Ueberfactisches (Vorhistorisches).

(Dies ganze Verhältniss hat niemand so scharf und zugleich mit so nüchterner Besonnenheit die anthropologischen Grenzen festhaltend dargestellt als I. Kant, auf den wir auch bei gegenwärtiger Frage zurückkommen müssen. Das „radicale Böse", welches nach seiner Behauptung im Menschengeschlecht als universale Thatsache anzuerkennen ist, hat zuvörderst nach ihm seinen Grund nicht in der „Sinnlichkeit", in einem „Naturtriebe", sondern in der moralischen Natur des Menschen, im Geiste und seiner

Freiheit. Diese Freiheitsthat sodann, die jedoch eigentlicher im Unterlassen als im Leisten besteht, müssen wir als eine „intelligible" bezeichnen; denn sie fällt nach ihm jenseit des Bewusstseins und bleibt daher vom empirischen Standpunkte aus „unerforschlich" und „sein Erklärungsgrund für uns ewig in Dunkel gehüllt".*) Doch bedeutet die von Kant behauptete „Unbegreiflichkeit" des Bösen eben nur, worauf es hier gerade ankommt, die Unmöglichkeit, im empirischen Zusammenhange menschlicher Causalitätsverhältnisse den zureichenden Grund aufzufinden, aus dem im Allgemeinen oder im einzelnen Falle die Freiheitsthat des Bösen erklärbar würde, so gewiss jede empirische Erscheinung menschlicher Freiheit schon jene Infection vom Bösen zeigt, welche wir überhaupt als Schwächung [Depotenzirung] des geistigen Princips im Menschen bezeichnen mussten. Keineswegs aber in dem Sinne ist das Böse „unbegreiflich", als weder dem von der gegebenen Wirklichkeit auf ihre Gründe zurückschliessenden [metaphysischen] Denken es unmöglich bleibt, von der Universalität dieser Erscheinung auf die verborgenen Bedingungen derselben begriffsmässig zurückzuschliessen, noch dem seherischen Aufschwunge einer Offenbarung, deren allgemeine Möglichkeit die Anthropologie ja einzuräumen genöthigt ist, es versagt sein kann, jenseit des empirisch menschlichen Bewusstseins fallende Bezüge und Thatsachen jener Erscheinung zu Grunde zu legen. An gegenwärtiger Stelle kommt es nur darauf an, all diese verschiedenen Gesichtspunkte sorgfältig auseinander zu halten und nach ihrem eigenthümlichen Bereiche und Charakter scharf zu unterscheiden, nicht damit sie überhaupt auseinander bleiben, oder damit ein ganz unzulänglicher Gegensatz zwischen „Glauben" und „Wissen" bestehe, sondern auf dass gerade umgekehrt auch der Inhalt

*) I. Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (zweite Aufl., Königsberg 1794), S. 39 fg., 71.

jener Offenbarung, als höhere, das gemeine Niveau menschlichen Bewusstseins übersteigende Erfahrung, dem Gebiete des Thatsächlichen angereiht und in stetiger Continuität mit diesem der freien Prüfung des Denkens unterworfen werden könne. In diesem Sinne eben geschah es, dass wir überhaupt die Anthropologie als Vorbereitungswissenschaft für die Religionslehre bezeichneten.)

256. Noch tiefer zurückgehend in die innerste Wurzel des Seelenwesens mussten wir als gemeinsame Grundeigenschaft der Individualität wie der Persönlichkeit den Trieb bezeichnen, d. h. einen noch bewusst- und erkenntnisslosen Willen, — jedoch nicht in dem Sinne erkenntnisslos, wie wenn er ursprünglich und in dem, wonach er getrieben wird, dem Erkennen unangemessen, an sich vernunftlos wäre, sondern umgekehrt also, dass sein Inhalt vernunftartig, nur noch nicht für die triebbehaftete Seele selbst in bewusstes Erkennen und Wollen erhoben ist. Es ist in diesem Betreff bereits an die populär gewordene Thatsache des „Instincts" erinnert und gezeigt worden, dass dies ein durchaus universaler Begriff, der Lebensprocess z. B. nur eine Reihe höchst complicirter Instinct- oder bewusstlos bleibender Phantasiehandlungen sei.

Jener Trieb ist daher das Erste (Früheste), wodurch die Seele sich als individuale kundbar macht, und er ist es auch, welcher noch in die Form des Bewusstseins eingeht und in dessen Hintergrunde wirkt: — dort als „Selbstgestaltungstrieb" in den ersten Regungen embryonaler Entwickelung, hier als „Selbsterhaltungstrieb" in der schon bewussten Thätigkeit des ethischen Bildungsprocesses, wo er zwar ethisirt wird, niemals aber absolut ausgerottet oder abgestumpft werden kann (noch soll), was einer völligen Abschwächung der Seeleneigenthümlichkeit in das inhaltslos Abstracte gleichzusetzen wäre. *)

---

*) „Ethik", II, 1, §. 6, S. 21 fg.; §. 25, S. 101 fg.

Dieser Trieb (Wille) kann daher in keinem Sinne als ein unbestimmt Allgemeines gedacht werden, sondern indem er überhaupt existirt und wirkt, ist er allein darum schon ein durchaus begrenzter und individualisirter. (Der allgemeine Wille Schopenhauer's, an den man hier unwillkürlich erinnert werden könnte, bleibt ein ebenso im Denken unvollziehbares Abstractum, wie die reinen, subjectlosen, an keinerlei Substrat einer realen Seelensubstanz geknüpften Willenserweisungen bei diesem Denker es sind.) Vielmehr bleibt er gerade das Merkzeichen der Seeleneigenthümlichkeit in jedem, und somit ist auch, was er ausgestaltet bis aufs kleinste hin, in den Lebens- wie in den bewussten Freiheitsäusserungen, nur gemeinsamer Ausdruck jener Seelen-eigenthümlichkeit. Diese liegt daher nach ihrem ganzen Wesensumfange, wie zugleich mit all den innern Bezügen (potenzialen Wechselwirkungen), in welchen das Individuum zu den andern Weltwesen steht, in dem Triebe, der potentialiter schon das ganze Individuum ist. Deswegen trägt aber dieser Trieb ebenso die Potenz des Erkennens in sich, die ahnungsvolle Gewissheit desjenigen, was er theils aus sich selber zu verwirklichen, theils aus den andern ergänzenden Weltwesen sich anzueignen hat. Diese Vorintelligenz nun, die zugleich doch schöpferisch ist und ebenso bewusster Erkenntnissgestaltung zustrebt, sie ist es, welche wir der Wirkung nach „Instinct", dem Grunde nach „Phantasie" nannten und gar nicht anders nennen konnten, so gewiss sie die ideale Selbstschöpferkraft in allen beseelten Wesen ist. In ihr schlummern alle künftigen Lebensformen des Individuums, nicht jedoch als blos ideelle, traumhaft ohnmächtige Vorbilder, in welcher Weise man gemeinhin die Erzeugnisse der Phantasie zu betrachten pflegt, — sondern weil sie in der realen Macht des Triebes ihren Grund haben, sind sie mit Verwirklichungskraft begabt und dienen der Seele als innerlich Leitendes bei ihrer Ausgestaltung des Organismus und in ihrer Bewusstseins-

entwickelung. (Es ist, nach des Dichters hohen Worten, jegliche Seele „in ihrem dunkeln Drange" des rechten Wegs gar wohl bewusst!)

[Hierdurch ergibt sich von einer andern Seite unser Verhältniss zur Schopenhauer'schen Lehre, die auf den ersten Anblick in offenbarer Analogie mit der unsern zu stehen scheint, der wir jedoch, trotz der imponirenden Kraft, mit welcher sie ähnliche Bahnen beschreitet, nach ihrem objectiven Gedankenwerthe nur eine sehr untergeordnete Bedeutung zugestehen können. Nicht Unrecht hat Schopenhauer, wenn er behauptet, dass das letzte oder erste Substrat in allen Erscheinungen der „Wille (Trieb) zum Leben" sei; ebenso dass dieser dem „Intellect", der eigentlich bewussten Intelligenz, vorangehe. Irrthümlich aber ist es, weil es ebenso aller Erfahrung widerspricht, wie im Denken einen lückenhaften, nichtserklärenden Dualismus übrig lässt, wenn er den Intellect und das Bewusstsein wie ein Fremdes und gleichsam Zufälliges zum Willen nur hinzutreten lässt, um seine ursprünglich individualitätslose Einfachheit und Dasselbigkeit in eine Scheinwelt von Individuen und äussern Causalzusammenhängen zu verwandeln. In dieser Behauptung häufen sich Irrthümer dreifacher Art.

Zuvörderst ist es falsch, das Princip der Individuation in den Intellect zu verlegen; umgekehrt vielmehr, wie wir durchgreifend erwiesen, hat sie ihren eigentlichen Grund und Ausgangspunkt schon im Willen. Nichts überhaupt ist willkürlicher und falscher, als dies Grundverhältniss auf den Kopf zu stellen und dem Intellect, welcher von jeher als der in allen gleiche und gleichmachende, als κοινὸς λόγος bezeichnet werden musste, aller Erfahrung zuwider die Wirkung beizulegen, in den vermeintlich einfachen Willen den Schein trügerischer Vielheit hineinzubringen. Der „Intellect" allein soll nach Schopenhauer die Vorspiegelung einer „Welt", eines Vielen und Verschiedenen erzeugen. Damit wird er höchst unerwarteterweise zum Urheber alles Irr-

thums gemacht, namentlich desjenigen, welchen nach Schopenhauer die Philosophie zerstören soll, des Glaubens an die Wahrheit der Individuation. Ist jedoch, so muss man fragen, der Intellect *ursprünglich* und wesentlich die Quelle des Irrthums und der Täuschung, wie kann Schopenhauer doch sich überreden, in der *vermittelten* Form des philosophischen Denkens einen andern Charakter ihm abzugewinnen? Wie kann er überhaupt es wagen, nachdem er den *allgemeinen* Intellect zum Ursprunge des Trugs gemacht hat, irgend einer besondern Gestalt desselben Wahrheit und Gewissheit zu vindiciren? Wie wir schon einmal bei einer andern Veranlassung zeigten, ist *absoluter Skepticismus* das einzige consequente Resultat einer solchen Erkenntnisstheorie. *)

Ebenso irrthümlich ist es zweitens und lediglich das Resultat einer ganz willkürlichen Abstraction, wenn Schopenhauer den „Willen“ als an sich einfache, nur dasselbe wirkende Kraft fassen will. Ganz im Gegentheil ist Wille (Trieb) *nur* als individueller, auf ein innerlich begrenztes Ziel gerichteter zu denken; und die Behauptung eines abstract uniformen, einfach identischen (damit *leeren*) Willens kann man zwar versuchen durch Betheuerungen oder Machtsprüche uns aufzunöthigen, keineswegs aber in klarem Denken wirklich vollziehen. Ebenso wenig aber auch genügt der Begriff eines selbständigen reinen, an kein reales Subject geknüpften Willens. Er ist ebenso widersprechend, als der Begriff „reiner Kraft“ sich erwies. Er kann nur, wie diese, gedacht werden als Eigenschaft oder Wirkung einer *realen Substanz*; weit entfernt daher, dass man, wie Schopenhauer erachtet, im blossen Willen das letzte Erklärungsprincip der Erscheinungen gewonnen hätte, beginnt erst

*) Vgl. des Verfassers Aufsatz: „Ein Wort über die Zukunft der Philosophie“ in seiner „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, 1852, XXI, 229 fg.

hier die Untersuchung: was als der jedesmalige Träger oder das vollziehende Subject eines so mannichfach wirkenden Willens in den Erscheinungen gedacht werden müsse? Bei dem *hier* in Frage stehenden Willen ist dies nicht mehr zweifelhaft: sein Subject und Träger ist die individuelle Substanz der menschlichen *Seele*.

Ebenso wenig zum dritten kann nach Schopenhauer's Behauptung jener universale Wille *ursprünglich* als ein erkenntnissloser gedacht werden; vielmehr zeigen ihn seine ebenso universalen Wirkungen in der Welterscheinung nur als einen solchen, der durch ein ihm vorauszusetzendes Urerkennen schon hindurchgegangen, von seinem Inhalte erfüllt und geregelt ist; denn allgemeine Zweckmässigkeit, vollständigstes Entsprechen von allem mit allem, innigste Uebereinstimmung des Einzelnen und Ganzen ist sein durchgreifendes Ergebniss im Universum. Vergeblich daher, dass Schopenhauer sich gegen den Begriff des „Zwecks" sträubt, indem er, die grosse Entdeckung Kant's von der „Apriorität" des Zweckbegriffs und der „immanenten Teleologie" leichtherzig preisgebend, bei jenem Worte immer nur an menschliche Zwecke und Absichten denkt: — den *objectiven* Zweck vermag er als Grundthatsache aus dem Weltzusammenhange nicht hinwegzubringen; denn er ist ein und dasselbe mit dem Begriffe dieses Zusammenhangs selbst. So darf ihm jener universale, blind fatalistische Wille nicht nur nicht das letzte sein — denn einen *solchen* gibt es gar nicht in den Dingen, weil nirgends Chaos oder Zufall in den *Grunderscheinungen* derselben waltet —; sondern gerade von hier aus hat er die weitere Frage zu erheben: von wannen jene innere Zweckmässigkeit, jene „blinde Weisheit" stamme, welche in den Wirkungen der bewusstlosen Natur wie in den Anfängen des Seelenwesens überall zu Tage tritt? Schwerlich wird sich dafür ein anderes wirklich genügendes Erklärungsprincip finden lassen, als welches wir in unserer „Speculativen Theologie" zu geben versuch-

ten.*) Wie dem jedoch auch sei: das zum mindesten zeigt sich mit unwidersprechlicher Klarheit, dass Schopenhauer's Principien noch nicht auf das entfernteste am Ziele des Absoluten stehen, dass erst jenseit derselben die eigentliche metaphysische Untersuchung beginnen müsse. Bekanntlich hat Schopenhauer gebieterisch und in strafdrohenden Edicten Beachtung für sich verlangt. Jetzt ist sie ihm von vielen Seiten zu Theil geworden; doch wird er sich kaum ihrer getrösten können. Denn so kolossale Selbstwidersprüche und willkürliche Gewaltsamkeiten, dergleichen er der schon besser orientirten Wissenschaft aufdringen möchte, fordern die Kritik heraus, ihm schonungslos sein Recht zu thun und dabei den einzelnen durch ihn Irregeleiteten wieder auf den richtigen Weg zu verhelfen. Auch uns schien nöthig, mit solchen Nachweisungen an gegenwärtiger Stelle nicht zurückzubleiben, weil sich voraussehen lässt, dass die theilweise und sehr untergeordnete Analogie unserer Ansichten mit den seinigen dazu benutzt werden könnte, uns eine sehr unliebsame Verwandtschaft mit ihm unterzulegen.]

257. Jener seelische Trieb oder Wille erwies sich nun gerade als dasjenige, was in der Erzeugung zeitlich entsteht, d. h. sich ablöst von der Gattungsseele, die in den zeugenden Aeltern das eigentlich Hindurchwirkende ist, welche eben im Zeugungsprocesse eingeständlich und ihrem eigenen Gefühle nach jener universalen Seele verhaftet, von ihr besessen sind (§. 217, 225). Es liegt keine durchaus zwingende Thatsache vor, welche uns verböte, in dies Gebiet des blos Seelischen auch die Entstehung aller (blos) gemüthlichen Triebe und Affecte des Menschengeistes zu verweisen; denn wir haben gesehen, dass ein Analogon menschlicher Gemüthseigenschaften, wiewol mannichfach vertheilt und zersplittert, schon in den Thierseelen gefunden werde. So un-

---

*) „Speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846), §. 179—186.

zeitig oder voreilig es daher auch wäre, in einer so höchst verwickelten Frage schon das letzte Wort der Entscheidung sprechen zu wollen: so muss wenigstens dies constatirt werden, dass nichts diese Auffassung absolut hindert und zur erfahrungswidrigen macht. Vielmehr schliesst sie nach einer andern Seite hin an das Thatsächliche sich an.

Es muss nämlich zugegeben werden, dass in dieser Sphäre des Seelischen und des Gemüthslebens dasjenige Vermögen noch nicht gefunden werde, welches den Menschen zu einem perfectibeln, des Fortschreitens und neuer Erfindungen fähigen „Geschichte" erzeugenden Wesen macht. Der Mensch ist nicht blos „Seele" und „Gemüth", sondern auch „Genius", und erst dies ist sein vollständiger Erfahrungsbegriff.

Nun ergab sich zugleich, dass in die Region des Genius der Mittelpunkt seiner „Persönlichkeit" (§. 251), das Individualisirende für all seine anderweitigen Begabungen und Anlagen falle. Und so mussten wir nach Abwägung des gesammten Thatsächlichen zu dem abschliessenden Ergebniss gelangen: dass das geistige Princip im Menschen nicht im Zeugungsacte durch die Aeltern hervorgebracht werde, sondern als einer höhern Ordnung entstammend, jenem Seelischen, durch Zeugung Entstandenen, sich einsenke und es zum eigenen Verwirklichungsmittel mache. Erst dadurch gewannen wir das Recht, den Menschen nicht blos als Individuum, sondern als Persönlichkeit zu bezeichnen.

Damit wird aber der Mensch zugleich der Offenbarer und Verwirklicher einer völlig neuen Ordnung der Dinge und einer aufs eigentlichste übernatürlichen Welt im Reiche des Natürlichen. Er wird nicht blos gezeugt als Natur- oder höchstes Seelenwesen, sondern mit ihm tritt zugleich ein schlechthin Neues, noch nicht Dagewesenes, daher auch aus blosser Naturcausalität nicht Erklärbares in den Umkreis der Zeugungen, — der Genius, immer neuen Idealgehalt aus sich erzeugend und in den Zeitverlauf der

Geschichte einfügend. Hierbei blieb nur eine Frage unerledigt, der Beweis nämlich, dass jedes menschliche Individuum auch zugleich Genius sei. Solcher Beweis liegt jedoch der eigentlichen „Psychologie" ob und wir werden ihn dort nicht schuldig bleiben.

Dies nun, diese über-natürliche Apriorität des Genius, war der Grund, weshalb wir zu behaupten wagten, dass die entgegengesetzten Gesichtspunkte des „Traducianismus" und „Creatianismus" (§. 213) am Menschen beiderseits Geltung haben, ohne dass wir freilich im Stande gewesen wären, die Creation des Geistigen in ihm als ein ausserordentliches Einwirken, einen stets neuen Ansatz des Schaffens uns zu deuten. Wir folgten dabei einer andern allgemeinen Analogie, die, nur auf einer niedrigern Stufe des Daseins, dieselbe Erscheinung, oder wenn man will, dasselbe Räthsel darbietet. Wir mussten den individualen Geist des Menschen in demselben Sinne für ein Präexistirendes erklären, wie es die Gattungsseele der Thierspecies ist, wenn sie in der Reihe der Erdepochen zum ersten male in die Sichtbarkeit tritt (§. 217, 224).

Freilich wissen wir wohl, dass noch eine geraume Zeit vergehen dürfte, ehe die gewöhnliche Ansicht vom Menschen an das Befremdliche jener Sätze sich gewöhnen wird. Nur möge sie aufhören, darin eine „überspannte" Auffassung des Menschenwesens zu erblicken, oder willkürliche Hypothesen; während umgekehrt sie darin nur den vollständigen Ausdruck des Thatsächlichen anzuerkennen hätte. Denn wie anders als dadurch vermag sie den Begriff der Geschichte zu erklären und die eigentlichen Bedingungen zu erforschen, nach denen mitten in den Kreislauf wiederkehrender Zeugungen immer neue und noch nie also dagewesene Geistesgestalten hineinzutreten vermögen? Es sei uns daher vergönnt, jenen Begriff weiter unten (§. 260) noch von einer andern Seite ins Auge zu fassen.

258. An der Consequenz jener Analogien fortschreitend

mussten wir endlich zur kühnsten und zugleich folgenreichsten Ansicht vom Wesen des Menschen uns erheben (§. 228): dass jeder Einzelne in seinem idealen Vorbilde und nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit „vorausgeschaut“ sei in der allgemeinen Weltordnung; dass daher die Menschen-, die Geisterwelt selber ein innerlich vollendetes Universum, geschlossene Schöpfung sei. Hierdurch erzeugte sich uns eine Ansicht, durch welche die Lehre vom Genius erst ihren Abschluss und ihr letztes Verständniss erhalten kann. Nur aus dem Grunde lassen sich die Menschen als Genien begreifen, weil sie nicht blos äusserlich und unbezogen aufeinander wirken, sondern in innerer Einheit einander Ergänzende sind. Es entsteht die Ansicht, welche wir unserer „Ethik“ zu Grunde legten und dort in folgenden Sätzen aussprachen:

„Der Mensch ist nur in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit ein Einzelner gegen die andern; seine Wahrheit ist vielmehr seine ergänzende Beziehung mit allen andern. Der Erscheinung nach ist die Menschheit eine Summe (keineswegs eine unbestimmte Unendlichkeit) vereinzelter und getrennter Individuen; dem Wesen und dem in ihrem Hintergrunde liegenden (göttlichen) Ursprunge nach ist sie die geschlossene Einheit eines Geistergeschlechts, in welchem die höchste und zugleich reichste Einheit, das göttliche Geistwesen (πνεῦμα) sich darstellt. Durch Gott sind alle Weltwesen eins, d. h. der Idee des Universums eingeordnet. In Gottes Geiste sind alle endlichen Geister eins, weil sie Theil haben an seinem ewigen Geistwesen; dies ist der tiefste und eigentliche Grund ihrer wechselseitigen ethischen Ergänzung.“

„Daraus folgt zugleich, dass der Mensch «demiurgisches Princip» in der endlichen Welt, Mitschöpfer und Vollender des Erddaseins sei, indem er das nur Ansichseiende (Vorweltliche) durch seine Freiheit in die Wirklichkeit aus-

führt, oder was dasselbe heisst: durch den Menschen und seinen mit ihm vermittelten Willen schafft Gott das Erddasein aus. Daraus folgt ferner: Einheit des Menschen mit Gott (Gottinnigkeit, Gottesliebe) und Einheit des Menschen mit den andern (Menscheninnigkeit, Menschenliebe) sind im tiefsten Grunde ein und derselbe Begriff, nur nach seinen verschiedenen Aeusserungen betrachtet.“

„Wie daraus das System der drei sich ergänzenden ethischen Ideen hervorgehe, fällt jenseit der Metaphysik; aber schon hier ergibt sich mit unabweislicher Klarheit, wie Theoretisches und Praktisches auf das tiefste im Menschen verknüpft sei und sich zu gegenseitiger Aufhellung und Befestigung diene. Die universelle Erscheinung einer Liebe in uns führt den factischen Beweis unserer innersten vorzeitlichen Gemeinschaft im ewigen Grunde aller Dinge; aber darin ist auch das Räthsel alles unwillkürlich Ethischen, aller Lust der Selbstentsagung und Aufopferung klar gedeutet. Umgekehrt, wenn dasjenige, was die Metaphysik von einer vorweltlichen Einheit aller Geister in Gott lehrt, dem gewöhnlichen Sinne abstrus und zweifelhaft dünken muss: so hat man nur auf die grosse Thatsache hinzuweisen, dass mitten durch die Aeusserungen natürlicher Selbstsucht in uns unaustilgbar und unverwüstlich ein Trieb der Liebe und Selbstaufopferung hindurchgeht, um einzusehen, dass derselbe ganz unerklärlich wäre, wenn nicht vor unserm sinnlichen Dasein und vor all den Bethätigungen desselben eine geheimnissvolle Einheit bestände, welche uns im ewigen Grunde aller Dinge verbindet. Dass wir ewig sind und eins in Gott, was an sich eine so überschwengliche Behauptung scheint, davon kann uns jeder Zug unwiderstehlichen Mitgefühls überzeugen, das oft überraschend genug im Bewusstsein des selbstsüchtigsten Klüglings emporsteigt und uns belehrt, dass er durch alle Cultur

raffinirter Besonnenheit die Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit mit allem Menschheitlichen nicht völlig in sich hat vertilgen können."*)

259. An gegenwärtiger Stelle bleibt noch übrig, den Gedanken menschlicher Präexistenz in seinen allgemeinen Folgen zu entwickeln und die ihm entsprechenden psychologischen Thatsachen bestimmter zu deuten. In ihr liegt der letzte, oder eigentlicher noch, der innerste Grund für „persönliche" Unsterblichkeit und fortschreitende Entwickelungsfähigkeit des Menschen, nicht blos für jene unveränderliche Dauer der Seele, bis zu welcher die frühern Unsterblichkeitsbeweise der Psychologie, auch der Herbart'schen, allein zu gelangen vermochten und die wir aufs eigentlichste auch jedem einfachen Stoffe und jeder durch die Reihe der Zeugungen sich propagirenden Gattungsseele zugestehen müssen. Jener abstracte Gedanke unveränderlicher Substantialität und starrer Ewigkeit bleibt nämlich auch aus dem Grunde durchaus unzugänglich für den Begriff der Menschenseele, wenn wir von einer neuen Seite erwägen, wie sie erfahrungsmässig in der Geschichte sich darstellt; und von neuem drängt sich die Bemerkung auf, die so oft schon im Laufe dieser Untersuchung sich geltend machte, dass, um nur die nächste vor uns liegende Thatsache begreiflich zu finden, es nöthig werde, in die tiefsten transscendenten Gründe zurückzugehen.

Die Menschengeschichte zeigt nicht allein jenen allgemeinen Geistesfortschritt, der durch das Eintreten immer neuer und eigenthümlicher Genien in ihren Umkreis bedingt wird, sondern zugleich noch gewahren wir in ihr jene ergänzende Gemeinschaft und innere Wechselbeziehung zwischen den Einzelgeistern, in welcher der Grund aller Entwickelungsfähigkeit und Vervollkommnung für den Einzelnen wie für die Gesammtheit liegt. Nur indem sie innerhalb

*) „System der Ethik", II, 1, 17—18, 21.

ihres Zeitdaseins ergänzend aufeinander zu wirken vermögen, entsteht überhaupt Geschichte in der vollen Bedeutung jenes Worts, die auf dem ethischen Verhältnisse der Geister beruht, ohne welche alle Geschichte inhaltsleer bliebe. Diese zeitliche Wechselwirkung unter den Geistern wäre jedoch nicht möglich (§. 258), wenn nicht eine ewige, vorzeitliche Urbeziehung derselben gesetzt wäre. Die Präexistenz des menschlichen Geistes, welche wir denken müssen, ist daher gleichfalls keine blos abstracte, für welche die Annahme eines allgemeinen Pneuma, eines unbestimmten „Weltgeistes" genügte; sie kann nur eine bis ins Einzelste providentiell geordnete sein, eine individuell gegliederte Geisterschöpfung von vollendeter Weisheit und Herrlichkeit. So gewiss in der Geschichte ethisches Wohlwollen und wechselseitige Vervollkommnung durch dasselbe sich als ihre eigentlichen Hebel erweisen: ebenso gewiss dürfen wir uns des höchsten und kühnsten Gedankens getrösten, dass jeder von uns vorausgeschaut sei als Glied des ewigen Geisteruniversums und dass ihm ein unverlierbarer Platz darin zukomme. Nichts ist daher unbegründeter, als in diesen Wahrheiten blos Gegenstände eines dunkeln Vermuthens zu sehen, welches sich niemals zur Entschiedenheit wissenschaftlicher Ueberzeugung erheben könne. Je eindringender vielmehr die Gründe und Bedingungen offenkundiger Facticität erforscht werden, desto sicherer ergibt sich, dass sie ohne die Voraussetzung einer bis auf das Einzelne sich erstreckenden Providenz gar nicht denkbar sind.*)

260. Hierdurch bestätigt sich zugleich vom Standpunkte der Anthropologie eine Wahrheit, auf welche schon die Metaphysik vollen Nachdruck zu legen hätte; wenigstens ist dies in der „Metaphysik" des Verfassers geschehen.

---

*) Die weitere Ausführung dieser Wahrheit haben wir in der „Seelenfrage" (S. 206—232) zu geben versucht.

Wie das gesammte Universum als ein geschlossenes, in sich vollendetes System endlicher Substanzen zu denken ist, zu denen nichts Neues von aussen hinzukommen, aus dessen Ordnung aber auch nichts entschwinden kann: eben also muss es sich auch im Besondern mit dem Universum der Geister verhalten. Es ist auch hier ein sehr oberflächlicher Gedanke, die Zeugung des Menschengeschlechts ins Unbestimmte fortlaufen zu lassen, eben damit aber die Individuen zur Bedeutungslosigkeit herabzusetzen. Wie die Schöpfung im Ganzen vollendet ist, so wird auch einmal das Gefäss der Bildungen entleert sein, aus dem die Menschenindividuen stammen, um durch Zeugung und Geburt eingeführt zu werden in die Sinnenerscheinung und Geschichte und innerhalb derselben ihre geistige Individualität herauszuleben. Ist dies an allen erfüllt, so wird ganz von selbst die Lebensform der Zeugung und des Todes aufhören; denn sie ist lediglich der Durchgangspunkt für den Individualitätsprocess der Geister. Dann verschwindet aber auch das ganze gegenwärtige Sinnendasein, weil es ja nur für das Sinnenbewusstsein existirt, lediglich „Erdgesicht“ ist (vgl. §. 175 fg.), ohne dass damit im bleibenden Wesen der Welt, in der Substanz der Dinge wie im Bestande der Geister und ihres Bewusstseins, etwas verschwunden wäre.

Bis zu diesem Punkte leitet uns die Wissenschaft an der Hand fester Analogien und eindringender Forschung über das Wesen menschlichen Bewusstseins. Sich selbst überlassen kann sie aber damit nur allgemeinste Umrisse, mehr oder minder unbestimmte Möglichkeiten gewinnen. Von diesen Fügungen der fernsten Zukunft vermag nur eine „Offenbarung“ uns bestimmtere Kunde zu geben. Wir erinnern an das tiefe Wort, das eine ganze Welt metaphysischer Beziehungen in sich umspannt: dass im künftigen Leben „sie weder freien, noch sich freien lassen werden, dass sie gleich sind den Engeln Gottes im Himmel“. Die

ganze gegenwärtige Lebensform hat dann einer unvergänglichen, definitiven Platz gemacht.

261. Damit lässt sich von einer neuen Seite her ein Blick thun in das eigentliche Wesen menschlicher Zeugung. Wie sich ergab, ist sie von seiten der Zeugenden ein organisch-seelischer Act, in welchen die ganze Seele, das ungetheilt lebendige Individuum sich einsetzt und in organischer Ekstase entbrennt (§. 215). Aber es wäre unmöglich, aus dieser blos seelischen Vereinigung auch nur die kleinste Geisteseigenthümlichkeit begreiflich zu finden, wenn nicht ein beiden Zeugenden Jenseitiges hinzuträte, eben jener Mittelpunkt geistiger Persönlichkeit, der keineswegs blos ein allgemeiner Nous, ein abstract gleichartiges λογικόν ist, wie die Philosophie auch da, wo sie noch am gründlichsten jene Frage erwogen hat, bisher es behauptete, sondern in welchem gerade die individualisirende Macht des Menschen, bis auf die organische Eigenthümlichkeit des Leibes herab (§. 127), sich bethätigt.

Auch ist diese eigentliche Beschaffenheit der Sache demjenigen keineswegs zweifelhaft, welcher sich gerade hierin den Blick für das Charakteristische der Thatsachen zu erhalten weiss. Bekanntlich ist die Geschlechtsvereinigung ein Herabstimmendes für die bewusste Potenz im Menschen, ein Verdunkelndes für das geistige Zeugen und vollends der stärkste Gegenpol gegen die geistige Ekstase, in welcher die urbildliche Persönlichkeit frei wird und der ganzen eingeborenen Geisteskräfte sich zu erfreuen beginnt (§. 143 fg.). Wie wäre ein so durchgreifender Gegensatz, ein so entschiedener, bis in alle einzelnen Erscheinungen herab sich bestätigender Antagonismus im geringsten denkbar, wenn wirklich, wie die gewöhnliche Meinung gedankenlos genug es wähnt, im Acte organischer Zeugung auch das geistige Wesen des Menschen mithervorgebracht würde? Wollen wir daher nicht andererseits der ungenügenden, weil

willkürlichen und analogiewidrigen Vorstellung eines theologischen Creatianismus uns überlassen, so bleibt allein jener Gedanke geistiger Präexistenz übrig, welcher wirklich, wie wir nachwiesen, an die durchgreifenden Naturgesetze der Weltschöpfung sich anschliesst und ihre Analogie nur fortsetzt.

262. Hieraus ergibt sich auch die wahre und tiefste Bedeutung des Sinnenlebens und der ganzen gegenwärtigen Weltepoche.

Es wäre lediglich ein sensualistischer Aberglaube, der ausserdem bereits in allen Instanzen von uns widerlegt worden ist, wenn wir dem gesammten Sinnendasein eine absolute Bedeutung und einen definitiven Charakter beilegen wollten. Seinem phänomenalen Inhalte nach existirt es erwiesenermassen nur auf dem Standpunkte des „Hirnbewusstseins", welches mit dem Ablegen des Sinnenleibes gleichfalls verschwindet (§. 174). Nach seiner innern objectiven Bedeutung ist es lediglich Anfangsstufe und seine einzige Bestimmung die, dem übersinnlichen Geistesleben des Menschen mittels der Verleiblichung den Boden individueller Sonderexistenz zu bereiten und ihn damit in den Process des Bewusstseins sich herausbilden zu lassen. Die innere, vorzeitliche Einheit des Geistergeschlechts tritt durch den Act der Verleiblichung in gesonderte Individuen, in ein „Menschengeschlecht" auseinander, in dessen eben deshalb individualem oder selbstisch gewordenem Erhaltungstriebe die ersten Regungen jener sinnlichen Trennung sich kennbar machen, welche in letzter Instanz selber der phänomenalen Existenz angehört, während es das tiefste und einzige Ziel des Vergeistigungs- und Bewusstseinsprocesses ist, diese unwahren Schranken zu durchbrechen und die innere ideale Einheit in das Zeitdasein auszuwirken. Dass dies der Ursprung alles Ethischen und Religiösen in uns sei, hat unser „System der Ethik" durchgreifend gezeigt.

263. Hiermit erledigt sich auch jene entgegengesetzte, ja, äusserlich betrachtet, sogar in Widerstreit begriffene Doppelauffassung des Sinnenlebens und Sinnenleibes, wie beide bisher in unserm Werke noch unbezogen und unvermittelt nebeneinander standen. Aber nicht blos in unserm Werke, auch die bisherige Psychologie, selbst da, wo sie noch am tiefsten eingedrungen, hat sich jener unentschieden bleibenden Alternative noch nicht zu entwinden vermocht.

Wie wir das allgemeine Gesetz menschlicher Verleiblichung fassen dürfen, kann nicht zweifelhaft sein: sie ist etwas durchaus Normales, für die Verwirklichung des Bewusstseins Unerlassliches; denn sie ist das nothwendige Vermittelungsglied, in dem der ganze individuale Bewusstseinsprocess überhaupt erst möglich wird. In ihr und mittels ihrer eigenen Ausgestaltung wird auch der individuale Geist erst zur Persönlichkeit ausgeschaffen; dieser „innere" Leib ist ganz nur Abbild, Ausdruck oder Vollgeberde der Geistes- oder Seeleneigenthümlichkeit; daher ist er durchaus unabtrennlich von ihr, unzerstörbar und ebenso wie sie der phänomenalen Vergänglichkeit entrückt. Diese Sätze wurden zugleich durch alle Instanzen der Beweisführung zu einem solchen Grade von Gewissheit erhoben, dass es bei ihnen in alle Wege sein Bewenden haben muss, wenn überhaupt von gründlicher Einsicht in das Wesen der Seele und ihrer Verleiblichung die Rede sein soll. Von dieser Seite somit können wir den vielwiederholten Oetinger'schen Satz uns vollständig aneignen: „dass Leiblichkeit das Ende der (Schöpfungs-) Wege Gottes sei".

Dennoch ist dies nur die eine Seite der Betrachtung: eine andere entgegengesetzte Auffassung stellt sich gegenüber, deren Gewicht man sich nicht entziehen kann, wenn man auch hierin dem Thatsächlichen volle Rechnung tragen will. Eine Reihe der wichtigsten Erscheinungen wies uns darauf hin (§. 161 fg.): dass der äussere Leib, der ge-

sammte Hirn- und Nervenapparat, welcher durch ihn dem Geiste geboten wird, weit mehr als Schranke, ja als Depotenzirendes auf das Bewusstsein wirke, denn als ein völlig angemessenes Organ, um der gewaltigen Macht jener Anlagen gerecht zu werden, welche der Geist als apriorisches Wesen (§. 241) in seinen Bewusstseins- und Verendlichungsprocess mit hinzubringt. Wir mussten überhaupt auf die tiefbedeutungsvolle Erscheinung eines in uns verborgenen geistigen „Doppellebens“ aufmerksam machen, zufolge dessen ein höheres oder tieferes Wachen, ein geisterfüllteres Urbewusstsein in uns verborgen ist, welches auch ins gewöhnliche Bewusstsein hineinwirkt und nach Kant's treffender Bezeichnung als ewiger „Geistesmensch“ der leitende Genius alles idealen Strebens in uns wird (§. 165). Ja noch bestimmter ergab sich, dass in uns allen ein gebundenes „Hellsehen“ liegt, welches stufenweise sich zu entwickeln vermag, je mehr die Entbindung von jenem „äussern Organismus“ stattfindet, in welchem daher — so mussten wir schliessen (§. 166 fg.) — einzig und allein der Grund jener factischen Verdunkelung des Geistes zu suchen ist.

Dass endlich die durchaus lücken- und mangelhafte Raum- und Zeitvorstellung, welche vom gegebenen empirischen Bewusstsein unabtrennlich ist, lediglich das Product sei des leiblichen Bewusstseinsapparats, welcher sich zwischen die objectiven Ereignisse in der Welt des Realen und den percipirenden Geist hineinschiebt, dass mithin die ganze „Sinnenwahrheit“ eine durchaus nur phänomenale sei: diese der gewöhnlichen Ansicht widerstreitendste Behauptung ergab sich uns dennoch als ein so unzweifelhaftes Resultat rationeller Beobachtung (§. 174—184), dass dagegen sich aufzulehnen völlig vergeblich wäre. An die Stelle jenes eigentlich dem Geiste angemessenen centralen Schauens ist als vicarirendes Surrogat das reflectirende Denken getreten, um durch einen langen Umweg den

menschlichen Geist von der (falschen) Versinnlichung, in welche er gerathen, zur Realität und Wahrheit zurückzuführen (§. 244). *)

Und so sinkt, der Bedeutung eigentlicher, ursprünglicher Leiblichkeit gegenüber, welche dem Menschen in seinem factischen Bestande nicht entzogen, die in ihren Wirkungen nur gehemmt ist, — der Werth der gegenwärtigen Leibes- und Lebensform sehr tief herab. Die Thatsachen selber überführen uns, dass sie in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit und Wirkung das rechte, dem Geiste angemessene Organ nicht sei, dass auch hier daher eine Veränderung vorgegangen sein müsse im Verhältnisse des Geistes zu seinem stofflich-sinnlichen Darstellungsmittel. Aber schon in einem andern Zusammenhange (§. 255) ergab sich, dass im Stoffe an sich selbst ursprünglich keine Gewalt über den Geist liegen könne. Somit muss der Grund dieser Deteriorirung im Geiste selber gesucht werden; ohne Zweifel in derselben Thatsache, welche auch der Grund von der universalen Erscheinung des Bösen in den Einzelgeistern und in der gesammten Menschengeschichte ist: die ursprüngliche Schwächung des geistigen Princips und infolge dessen die Neigung des menschlichen Willens oder „Triebes" (§. 256) zum Sinnlichen.

264. Und so erklärt sich der nächste Grund jener Erscheinung. Nicht im sinnlich-leiblichen Stoffe, ebenso wenig im organischen Apparate an sich selber liegt die Ursache jener Unangemessenheit. Die Beobachtung weist vielmehr im Leibe das vollendetste Kunstwerk auf, in welchem alle Gesetze und Kräfte der Natur auf das zweckmässigste zur Zusammenwirkung gebracht sind; und auch im einzelnen zeigten wir, dass alle organischen (Leibes-)

---

*) Auch über alle diese wichtigen Lehrpunkte dürfen wir auf die Schrift: „Zur Seelenfrage", verweisen: im dritten und vierten Abschnitte „Urbewusstsein und Sinnenwissen" und „Das organische Doppelleben des Geistes".

„Instincte" das Gepräge der tiefsten Vernunftmässigkeit tragen (§. 194—196).

Im Geiste selber daher liegt dieser Grund; er hat die wahrhaft durchgeistende Herrschaft über seinen Leib „verloren", die ihm ursprünglich (der Idee nach) bestimmt war, oder auch, was für das factische Verhältniss dasselbe bedeutet, er hat sie nicht gewonnen. Der Leib wird ihm Schranke, ein Undurchsichtiges, Hemmendes, nicht weil er an sich unfähig wäre, thatbereites Organ des Geistes zu sein, sondern weil dieser unfähig geworden, mit voller Energie ihn zu durchdringen und die Geistesspuren sich anzueignen, die er selber in jenem niedergelegt hat.

Allerdings bleibt hier im Einzelnen viel Dunkles, indem es schwer wird, treffende Analogien innerhalb des Gegebenen aufzufinden, welche uns jenes normale Verhältniss von Geist und Leib zu vergegenwärtigen vermöchten. Indess dürfen wir hier wol mit Fug an die Thatsachen erinnern, welche wir im Somnambulismus und in der Ekstase nachwiesen; — von den Heilträumen und Heilvisionen an bis zum eigentlichen Durchleuchtetwerden des Leibes vom Bewusstsein. Ebenso an die Erscheinungen, welche der Zustand des Nachtwandelns darbietet, wo der Bewegungsapparat des Leibes plötzlich und ohne vorhergehende Einübung zu den geschicktesten oder verwegensten Verrichtungen sich befähigt zeigt, welche der wache, bewusste Wille dem Leibe abzunöthigen gar nicht vermöchte. In allen diesen Zuständen ist der Leib durchaus kein anderer geworden oder hätte neue Organe und Fähigkeiten gewonnen, sondern, während er der alte ist und auch als solcher sich zeigt, sobald der ekstatische Zustand vorüber, ist doch allerdings sein Verhältniss zum Geiste ein verändertes. Er ist inniger und tiefer besessen von ihm; denn theils ist das Perceptionsvermögen des Geistes mittels des Leibes hier ein tiefer dringendes und weiter reichendes, theils

ist dieser ein fügsameres Organ des Willens geworden. Endlich — was als höchst bedeutungsvoll zu bezeichnen — in der Ekstase, die jenes durchdringendere Schauen und Wirken herbeiführt, ist nicht etwa der Geist in tiefere Einheit mit dem Leibe eingegangen (vielmehr erwies sich uns vollständig die Unstatthaftigkeit dieser Annahme); im Gegentheil ist sie nur als Zustand theilweiser Entbindung vom Leibe zu begreifen und infolge dessen als stärkere Erhebung des geistigen Princips. Dennoch ist die mittelbare Wirkung davon keineswegs eine Entfremdung des Leibes vom Geiste, sondern seine völlige Besiegung durch denselben oder aufs eigentlichste seine „Vergeistigung". Und so bestätigt daran sich von neuem das grosse Gesetz der Weltökonomie (§. 114): dass in jeglichem Verhältniss des Besitzens und Besessenwerdens das Mächtigere nicht dadurch das Niedere sich aneignet, indem es in seine Region herabfällt, sondern indem es völlig selbständig das Niedere in seine Region emporhebt und an seiner eigenen Natur mit theilnehmen lässt. Im (sogenannt) „normalen" Verhältnisse des Geistes zu seinem äussern Leibe ist der umgekehrte Fall eingetreten: er ist depotenzirt und damit unter die theilweise Herrschaft des Leibes gerathen, welcher er sich nur mittelbar und durch einen Umweg langsam wieder entwinden kann.

Dieser ist in theoretischer Richtung das Denken, in praktischer die allgemein menschliche, näher die sittliche Cultur. Wie das Denken nur allmählich und mit strauchelnden, von Irrthum und Zweifel gehemmten Schritten den Geist der Wahrheit zuführt, so muss dieser auch ebenso langsam auf dem Wege mühevoller Einübung dem Leibe (der „Sinnlichkeit") geistgemässe Verrichtungen abnöthigen, welche ursprünglich ganz von selbst erfolgen sollten durch eine Art von Hellsehen des Willens, dessen verschüttete Spuren auch im gewöhnlichen Dasein unver-

kennbar sich geltend machen, indem sie gewöhnlich als „Vernunftinstinct“ bezeichnet werden.

Die Anthropologie aber, in ihrer lediglich beobachtenden Stellung, kann auch in dieser Hinsicht nur die Thatsache jenes Misverhältnisses constatiren, einem umfassendern Zusammenhange ihre Deutung überlassend. Doch ist diese Anerkenntniss selber von so ungeheuern Folgen für die wahre Beurtheilung der ganzen gegenwärtigen Lebensform, dass sie in dieser Wirkung alles hinter sich lässt, was die bisherige vermeintlich rationale Wissenschaft vom Menschen darüber zu erkennen vermochte.

265. Deshalb ist auch der Werth des gegenwärtigen Daseins nicht zu hoch anzuschlagen und keine Anforderungen innerer Vollkommenheit an dasselbe zu stellen, die ein blosser Vorbereitungszustand überhaupt nicht zu gewähren vermag. Es ist weder unklare Mystik noch die Gesinnung eines welthassenden Puritanismus, sondern das Resultat nüchternster Erwägung, wenn wir die gegenwärtige Lebensform menschlichen Daseins in jedem Sinne als Anfangs- und Ausgangspunkt für eine lange Entwickelungsreihe bezeichnen, deren nächste Stufe, empirisch betrachtet, freilich schon sich in Dunkel verliert, ohne jedoch das allgemeine Gesetz derselben uns unerkennbar zu machen. Wir leben im gegenwärtigen Dasein nur für ein künftiges, ja gewissermassen schon in demselben. Wie anders denn also wollten wir das innere unaustilgbare Misverhältniss zwischen des Menschen wahrhaftem Bedürfen und Wünschen und dem hier ihm Erreichbaren uns deuten? — auch ganz abgesehen von der weitern Erwägung, die den universalen Eintritt eines Nichtseinsollenden, „Bösen“, in diesen Lebensumkreis mit in Anschlag bringt. Wie anders können wir jenes unaustilgbare Sehnen der Ungenüge uns deuten, welches gerade jeden vollständig zur Geistigkeit Erstarkten durch das irdische Leben begleitet, und zwar um desto tiefer und allgegenwärtiger, je vollständiger er das hier Er-

reichbare sich angeeignet und die Summe des gegenwärtigen Lebensertrags rein gezogen hat?

Mit Einem Worte: nur als Bruchtheil eines künftigen, erfüllenden ist das gegenwärtige Leben begreiflich; ohne diese Beziehung ist es nach seinen Anfängen wie in seinem Zielpunkte ein Lückenhaftes, Unverständliches; der unvollendete Ausschnitt einer Curve, dessen Elemente bei gründlicher Berechnung durchaus über seine eigene Schranke hinausweisen. Daher vermögen wir jene künftige Lebensform zwar wol im Bedürfniss und in der Sehnsucht nach ihr, nicht aber durch eigentliche Erfahrung zu anticipiren. Im Gefühle ruht sie als feste Hoffnung; das begriffsmässige Denken erforscht sie auf dem Wege des Schlusses; aber besiegelt in ihrer Gewissheit wird sie erst durch eine Erkenntnissweise, welche dem über das gegenwärtige menschliche Dasein Hinausliegenden geöffnet ist. Von dieser werden wir weiterhin noch ein Wort zu sagen haben.

266. Und so sei zugleich hier erinnert, dass auch der Begriff der Menschengeschichte principiell ein anderer, vollständigerer werden müsse, als wie ihn die bisherige „Philosophie der Geschichte", von Herder bis zu Hegel hin, uns darzubieten vermochte. Besonders die letztere, ihrem wesentlich antiindividualistischen Charakter getreu, miskennt völlig den absoluten Werth des Einzelgeistes, in welchem sie nur das gleichgültige Zwischenglied einer irdischen Gesammtentwickelung des Menschengeschlechts erblickt. Für diese liegt die Bedeutung der Geschichte lediglich in der fortschreitenden Vollkommenheit des Ganzen, vor welchem der Einzelne versenkt in jene Allgemeinheit durchaus verschwindet. Aber diese Auffassung übersieht in ihrer universalisirenden Abstraction, dass der Werth des Einzelnen allein dem daraus resultirenden Ganzen seinen Werth zu verleihen vermag. Sodann ist das Ziel der Geschichte für sie ein durchaus diesseitiges: die höchste Vollendung des menschheitlichen Gesammtzustandes auf Erden;

wobei abermals die andere, tiefer liegende Seite des gegenwärtigen Daseins und der Geschichte unbeachtet bleibt, dass eben die Entwickelung des Einzelgeistes in ihr für alle Ewigkeit hin ihre ersten Schritte thut.

Nun gedenken wir fürwahr nicht jenen Begriff allgemeiner Perfectibilität wankend zu machen oder ihn, einer ebenso psychologisch seichten als gänzlich ungeschichtlichen Theorie von der starren Unveränderlichkeit des Menschengeschlechts gegenüber, im geringsten preiszugeben. Für sich allein aber ist er ungenügend zur Begründung des vollständigen Begriffs der Geschichte; ebenso wenig kann er den eigentlichen Thatbestand derselben erschöpfen, der in allen Zügen, durch welche der specifische Charakter der Humanität und der Religion sich ausspricht, auf durchaus individualistischen Grundvoraussetzungen beruht. Die Humanität in ihren höchsten wie in ihren geringfügigsten Bethätigungen hat mit nichten zunächst und unmittelbar das „Ganze" im Auge, sondern nur den Einzelnen; sie will, dass jeder Genius nach seiner Eigenthümlichkeit zur Vollexistenz gelange. Die Religion vollends kennt gar kein blos Allgemeinmenschliches; sie hat allein die Erlösung und Beseligung des Einzelnen zum Ziele. Keiner soll ihr verloren gehen; gerade der Entartetste, und darum Bedürftigste, gilt ihr daher den höchsten Preis, für dessen Erreichung alles blos Allgemeine zu opfern sogar in ihrem Princip liegt.

All diesen factischen Voraussetzungen muss daher auch ein wesentlich anderer Begriff der Geschichte zu Grunde gelegt werden, als den die bisherige Wissenschaft zu erschwingen vermochte. Es ist derselbe, zu welchem unsere Anthropologie durch alle ihre Ergebnisse uns hinleitet, voranstellend die ewige Bedeutung der Persönlichkeit und die Unvergänglichkeit des Einzelgeistes. Das gegenwärtige geschichtliche Dasein des Menschen ist nur zu begreifen als erstes Glied in der Reihe künftiger Entwickelungen; es ent-

behrt daher auch für sich selbst der letzten Bedeutung und des innern Verständnisses, wenn jene Beziehung bei ihm ausser Acht gelassen wird.

Damit ist jedoch die Forderung einer steigenden Perfectibilität irdischer Gesammtzustände gar nicht ausgeschlossen, vielmehr mit noch ungleich tieferer und folgenreicherer Bedeutung in Aussicht gestellt. Es gibt für diese Ansicht gar nichts blos Irdisches oder für die Gegenwart Geltendes mehr: alles auf Erden wird umfassenden, geistig kosmischen Verhältnissen eingefügt. Was irdischerweise im Geiste errungen worden, ist ein Sieg, der zugleich in die Tiefe aller Zukunft sich erstreckt. Was auf Erden versäumt ist, wird zum Verluste, zur Lücke in der ganzen Folgezeit der Geisterwelt. Beide Welten des „Jenseits" und „Diesseits" greifen durchaus ineinander, weil sie, an sich Eines Wesens und Gesetzes, nur die Geschichte desselben Geistergeschlechts uns vorführen. Und wie überschwenglich oder abstrus diese Behauptungen erscheinen mögen, sie haben strenge Folgerichtigkeit, so gewiss man die thatsächlichen Prämissen, welche das gegenwärtige Dasein uns bietet und deren Consequenz nur sie sind, nicht in Abrede stellen kann. So ist es daher, bei dieser erweiterten Grundauffassung vom Werthe des irdischen Daseins, von ungleich höherer Bedeutung als vorher, welchen Zustand der Vollkommenheit der Geist schon im gegenwärtigen Leben zu gewinnen vermöge. Hier muss dies als ein Vorsprung seiner Entwickelung für alle Ewigkeit betrachtet werden, während der gewöhnliche, universalistische Begriff der Geschichte darüber gar keine feste, nach irgend einer Seite consequente Ansicht bietet. Wenn dieser die innerlich ewige Natur menschlicher Persönlichkeit und damit ihre Fortdauer in Abrede stellt, so bleibt für den sonstigen Begriff irdischer Perfectibilität überhaupt gar kein absoluter Werth und keine definitive Bedeutung übrig. Bei der entgegengesetzten Annahme aber ist es vollends inconsequent, der mensch-

lichen Perfectibilität nur für die Gesammtheit des Geschlechts und für sein irdisches Dasein Bedeutung beizulegen, da hier gerade der Gedanke sich aufdrängen muss, dass in jeder Hinsicht nur durch den Einzelnen der Werth des Ganzen bestimmt werden kann.

267. Wie dem aber auch sei, immer bestätigt sich auch von hier aus die grosse versöhnende Wahrheit, dass keiner verloren gehe oder der Gemeinschaft der Geisterwelt entrissen werden könne, dem es einmal beschieden war, durch Zeugung und Verleiblichung in den Process der Geschichte einzutreten, wie dürftig und geistentfremdet auch seine unmittelbare Wirklichkeit ihn erscheinen lasse — wie dies im dumpfen Leben der Naturvölker uns vor Augen liegt —: oder in welche Entartung des Bösen er auch durch verkehrende Richtung des Willens sich verstrickt habe, — wovon in der Breite eines entarteten Culturlebens die Beispiele uns vorliegen. Im Vergleich zu den ungeheuern Zeitdimensionen, die dem Geiste zu seiner Entwickelung beschieden sind, bieten jene Mängel nichts Definitives; sie sind auszugleichende Misverhältnisse, wieder auszuheilende Schäden. In der ewigen Welt, der jeglicher Geist angehört, wird zum vorübergehenden Ereigniss, was in den Schranken des Sinnenlebens als ein lastendes Unheil, als ein unentfliehbares Verhängniss uns erscheint. Hinter demselben ruht der Schatz des Geistes in unberührter Tiefe; und wie wir schon einmal der bedeutungsvollen Thatsache gedachten, dass Wahnsinnigen kurz vor dem Tode ihre Umnachtung verschwand und sie eine dennoch unangetastete Geistigkeit verriethen, so wird auch in irgend einer Folgezeit der freilich weit inniger in die Tiefe der Persönlichkeit sich einfressende Wahnsinn des Willens, das Böse, sich entwirren und das gerettete Glied der vollen Geistesgemeinschaft zurückgegeben sein. Denn es gehört zu den gesicherten Resultaten einer gründlichen Anthropologie, dass durch den leiblichen Tod das persön-

liche Geistwesen unangetastet bleibe. Jeder wird auch künftig seine Raum- und Zeiterscheinung selbständig aus sich zu erzeugen vermögen, wie er im gegenwärtigen Dasein jeden Augenblick es thut. Mit dem Besitze seiner Vollpersönlichkeit muss ihm daher künftig auch die volle Macht verbleiben, in neuen geistigen Krisen seinen innern Zustand umzubilden.

Unverkennbar ist aber hier der anthropologischen Betrachtung die Grenze gesteckt. Ueber die Art unserer künftigen Existenzweise und über die endliche Bestimmung des Menschen vermag keinerlei blos menschliche Weisheit zu entscheiden, ebenso wenig und ganz aus demselben Grunde nicht, warum er auch nicht durch blos eigene Kraft sich zu befreien vermag aus jener Selbstverstrickung des Bösen. *)

Hier wird die Anthropologie daher auf Erleuchtung aus einer mehr als menschlichen Weisheit, wie der Mensch selber auf die Hülfe einer höhern Macht zurückzuverweisen sein. Diese bietet in beiderlei Hinsicht die Religion, nicht als subjectives Gefühl, sondern als objectiv sich bewährende weltgeschichtliche Macht. Wie von hier aus jene anthropologischen Ergebnisse nur bestätigt und tiefer befestigt, aber auch weiter geführt und in eine umfassendere Einsicht aufgenommen werden, darauf haben wir schon wiederholt in diesem Werke hingewiesen, was in seiner weitern Ausführung die Grenzen desselben überschreiten würde. Die Anthropologie bleibt Vorbereitungswissenschaft für die Religionslehre; denn sie begründet die Möglichkeit eines solchen transscendentalen Erfahrungsgebietes für den Geist, indem sie in allen Instanzen erweist, wie der Mensch, als übersinnliches und vorempirisches Wesen, auch fähig sein müsse, hinter der Hülle seines blos sinnlichen

*) Vgl. „Ethik“, II, 2, 432—434, und „Zur Seelenfrage“, S. 225 fg., 242.

Bewusstseins andern Bewusstseinseinflüssen zugänglich zu sein, als den blos empirisch und sinnlich vermittelten. Diese werden, wie die „Ethik" bereits zu zeigen bemüht war, vorzugsweise praktischer Natur sein, indem sich im ethischen Processe des menschlichen Willens Wirkungen entdecken lassen, welche mehr als blos menschlichen Ursprungs sind.

268. Aber auch der Begriff eigentlicher „Offenbarung" gehört in den Umkreis solcher psychologisch nachweisbaren Möglichkeiten, — die gewährte Einschau in die umfassendern Verhältnisse einer Weltordnung, in welche eingereiht auch unser gegenwärtiges Dasein und die äusserlichen Fügungen der Weltgeschichte erst innere Begreiflichkeit erhalten können. Indess darf auch dieser höchste Gipfel menschlicher Erleuchtung nicht, gleichsam abgelöst von den übrigen psychischen Eigenschaften und Bedingungen, als etwas Ausserordentliches oder blos Thaumatisches erscheinen. Die allgemeine Anlage dazu liegt in uns allen, und auf der untersten Stufe dieser Offenbarungsfähigkeit befindet sich ein jeder, in dem überhaupt nur das Leben des Geistes erwacht ist, welchem die „Ideen" in neu eigenthümlicher Gestalt aufgegangen sind, oder mit Einem Worte: in jedem, der gewürdigt worden, das Gefäss einer neuen Geistesoffenbarung zu sein. Wie nach innen (oder oben) hin der Zugang zur jenseitigen Welt im Diesseits dadurch ihm eröffnet ist, so kann er von Stufe zu Stufe immer tiefer eingehen in diese Welt, so gewiss diese Stufenfolge kein reales Uebersichhinausgerücktwerden bedeutet, sondern ein allmähliches Abstreifen der Hüllen ist, welche im Sinnenleben verdunkelnd auf dem Geiste liegen.

Hier wird es nun Aufgabe des zweiten, psychologischen Theils sein, die bezeichnete Stufenfolge aufzuweisen, durch welche das Bewusstsein immer tiefer in jene ewige Welt eindringt und damit aus seiner blos peripherischen Stellung zum Urgeiste und aus dem blos werkzeuglichen

Verhältnisse eines unwillkürlichen Getriebenwerdens zur freien Höhe eines Mitwissenden und in Gott Schauenden erhoben werden kann. Dies centrale Schauen ist in der gesammten Stufenfolge der Dinge das höchste „Besitzen“ und „Besessenwerden“ für den Menschen (§. 114), seine Vollendung. Und wenn dieselbe seiner irdischen Lebensstufe auch nicht als bleibender Zustand verliehen zu sein scheint, so streift sie doch in vorübergehenden Erleuchtungen sein Bewusstsein; als allgemeine Möglichkeit, welche innerhalb des menschlichen Wesens eintreten kann, bildet sie daher für die Psychologie einen der tiefsten und unentbehrlichsten Begriffe.

269. Aber nicht durch den Process der Reflexion und des gewöhnlichen Denkens hindurch geht dieser Weg; das letztere bleibt durchaus peripherischer Natur, ist von sinnlich-geistiger Beschaffenheit, so gewiss sein Ausgangspunkt lediglich in der phänomenalen Welt liegt. Das reflexive Denken ist die Leuchte und das ordnende Richtmass für jegliches in unserm Geiste: es begreift und unterscheidet alles, auch das wahrhaft Uebersinnliche und aus jenem centralen Schauen Stammende; aber es vermag unmittelbar und aus sich selbst keinen andern Inhalt zu gewinnen, als der durch die sinnliche Vermittelung hindurchgegangen ist.

Und hier ist es Zeit, an jenes „Doppelleben“ des Geistes wieder zu erinnern, dessen Elemente nicht getrennt oder entgegengesetzt, sondern ineinander sind und im gewöhnlichen Geisteszustande wie Inneres und Aeusseres, wie Latentes und Bewusstes sich verhalten. Es hat sich vollständig ergeben, wie aus dem Hintergrunde des erstern, dem wahrhaft „apriorischen“ Wesen des Geistes (§. 245 fg.), alle Eingebungen, alles Erfinderische und Originale seines gewöhnlichen peripherischen Bewusstseins abstammt, wie ohne diesen jenseitigen Gehalt dasselbe durch und durch

sinnlich und empirisch bliebe, weil auf den Inhalt der phänomenalen Welt beschränkt.

Aber ebenso erwies sich thatsächlich, dass jenes Verborgene, Vorbewusste gleichfalls zu einer eigenthümlichen Bewusstseinsform sich entwickeln könne, welche ihrerseits eine nach innen gerichtete Stufenfolge immer tieferer Verinnerlichung zugleich und Erhebung des Geistwesens herbeiführt. Die bisherige wissenschaftliche Psychologie hat durchaus nur von der einen Hälfte, vom sinnlich-geistigen Bewusstseinsprocesse, Kunde genommen und einiges Verständniss davon gezeigt; die andere, ebenso wichtige Hälfte, weil sie zugleich den Grund für jene enthält, ist noch nicht für sie vorhanden. Soll jedoch das volle Geistwesen des Menschen erkannt werden, so geschieht es nur dadurch, dass beide Hälften gleichmässig ins Auge gefasst und im wahren Verhältnisse zueinander begriffen werden. Dies ist die künftige Aufgabe der Psychologie, welche damit wol zugeständlich nicht nur einen wesentlich neuen Umfang, sondern auch einen neuen, erst wahrhaft begründenden Ausgangspunkt erhält. Die Untersuchungen des gegenwärtigen Werkes haben dieser neuen Grundlage zunächst nur ihre unerschütterliche Festigkeit sichern sollen; Aufgabe des folgenden Theils wird es sein, über ihr das neue Gebäude der bewussten Geistesentwickelung zu errichten.

270. Aber schon die Anthropologie endet in dem von den mannichfaltigsten Seiten her begründeten Ergebnisse, dass der Mensch nach der wahren Eigenschaft seines Wesens, wie in der eigentlichen Quelle seines Bewusstseins, einer übersinnlichen Welt angehöre. Das Sinnenbewusstsein dagegen und die auf seinem Augpunkte entstehende phänomenale Welt, mit dem gesammten, auch menschlichen Sinnenleben, haben keine andere Bedeutung, als nur die Stätte zu sein, in welcher jenes übersinnliche Leben des Geistes sich vollzieht, indem er durch frei be-

wusste eigene That den jenseitigen Geistesgehalt der Ideen in die Sinnenwelt einführt. Die hohe und ausschliesslich nur ihm gebührende Stellung des Menschen unter den Sinnenwesen ist es, aufs eigentlichste neuschöpferisches, Geschichte bildendes Princip zu sein. Für die Wissenschaft selbst kommt es nur darauf an, die tiefreichende Bedeutung dieser grossen Thatsache zu verstehen, und sie in allen ihren Consequenzen zu erschöpfen. Alles Bisherige sollte dazu ein Beitrag sein.

Diese gründliche Erfassung des Menschenwesens erhebt nunmehr die „Anthropologie" in ihrem Endresultate zur „Anthroposophie"; denn als „Weisheit" ist man wol berechtigt die Erkenntniss anzusprechen, welche demjenigen, was sich zunächst als ein Sinnliches und Vergängliches bietet, den Charakter innerer Ewigkeit und Uebersinnlichkeit vindicirt. Der allein genügende Standpunkt der Selbstbetrachtung ist es daher, das menschliche Selbst in dem an ihm hindurchscheinenden Wirken eines Ewigen seine Wahrheit finden zu lassen.

Hiermit ist aber endlich die höchste Betrachtung eingeleitet. Indem der Mensch seinen eigentlichen Wesensgrund in der ewigen Welt entdeckt, wird ihm noch ein höheres Verhältniss aufgethan. Was in unserm Bewusstsein, sei es für das Erkennen oder im Willen, das Gepräge des Ewigen, unerschütterlich Gewissen und an sich Unveränderlichen trägt, das ist die mit sich zu Ende gekommene „metaphysische" Betrachtung befugt, als Gegenwart und Wirkung eines Göttlichen in uns zu bezeichnen.*) Der Mensch wird durch seine eigene Existenz und

*) Um diese Gedankenwendung hier zu rechtfertigen, müssen wir uns auf unsere „Speculative Theologie" (1846) berufen, namentlich auf den Abschnitt „Ueber die speculative Begreiflichkeit Gottes" (§. 65—81). In dem gegenwärtigen Zusammenhange indess haben wir blos das Recht, nur von einem „Göttlichen" oder von „Gott" im allgemeinen zu reden, indem die weitere Betrachtung oder der Beweis, dass dies „Göttliche" lediglich als absoluter Geist und absolute Persönlichkeit gedacht

Beschaffenheit der unwillkürliche Verkündiger und das objective Zeichen dieses Göttlichen. Denn das ist eben das greifliche Wunder, das offenbare Mysterium der göttlichen Gegenwart im Menschen, dass er, der in seiner Unmittelbarkeit durchaus Endliche und Versinnlichte, von einer begeisternden Macht ergriffen zu werden vermag, die ihn über sich selbst erhebt und ihn in seiner sinnlichen Eigenwilligkeit vernichtend, eben damit doch seines eigenen Wesens sicher macht. Dass Gott sei und dass er in uns wirke, ist kein abstract verblasstes, blos hypothetisches Philosophem, welches man anerkennen oder dem man auch sich entziehen könnte; es ist eine Thatsache, welche in jeder begeisterten, die Schranken der Selbstsucht überwindenden Erkenntniss- und Willensthat uns entgegentritt, die mitten in der Welt der Endlichkeit und Menschenschwäche ein mehr als Menschliches uns vor Augen stellt.

So vermag endlich die Anthroposophie an sich selbst nur in Theosophie ihren letzten Abschluss und Halt zu finden. Indem der Mensch sein Ewiges erfassen will, kann er es nur in Gott erfassen. Diese Selbsterfassung jedoch wird ihm zugleich eine objective Quelle zur Erkenntniss Gottes. So gewiss wir Geister sind, kann Gott nur der höchste Geist sein; denn wir geisten und denken in ihm. Gott ist der heilige Wille; denn was wir Heiliges (Vollkommenes) wollen, ist die ewige Willenskraft in uns. Gott ist die höchste Liebe; denn wir lieben in ihm: uns wechselseitig und ihn. Dadurch ist aber der Mensch nicht blos für die Wissenschaft gedeutet, sondern eben weil hiermit die Wissenschaft aufgehört hat, ein blos Begriffsmässiges,

werden könne, der Metaphysik als solcher zu überlassen ist, hier also nicht vorausgesetzt werden darf. Doch möge dem aufmerksamen Leser die im Texte gegebene Andeutung nicht entgehen, dass in der Thatsache des Menschen und der Menschengeschichte gerade der objective Beweisgrund für die höchsten geistigen Eigenschaften des göttlichen Wesens niedergelegt sei; — eine Begründung, welche unsere „Speculative Theologie" an ihrem Schlusse eben vollständig ausführt.

dem wirklichen Erleben Sichentziehendes zu sein, ist er auch persönlich sich klar geworden: die rastlose Sehnsucht, der ungelöste Zwiespalt, der ihn unverstanden umhertreibt, ist völlig ihm gedeutet und geheilt. Seine Liebe, der Grundtrieb seines Wesens, hat jetzt den wahren, standhaltenden Gegenstand, sein Wollen das rechte Quietiv erhalten, nicht zwar um thatenlos in sich zu ruhen, sondern in eigener Selbstlosigkeit, aber von göttlicher Begeisterung getragen, in Betrachtung wie in Handeln nur Ewiges anzustreben und zu vollbringen. Damit schwindet ihm auch der letzte versinnlichende Irrthum: die falsche Liebe des Zeitlichen und die Todesfurcht. Jene falsche Zeit und leere Dehnung, welche das Erdbewusstsein ihm vorhält (§. 174), wird thatkräftig von ihm überwunden; denn fortan ist er gewiss, ohne alle Schwärmerei oder unklare Ueberschwenglichkeit, in der innerlich gefühlten und gewussten Welt des Ewigen zu leben.

Anhang.

J. D. Morell über den gegenwärtigen Zustand der Psychologie in England.*)

(„Contributions to mental Philosophy by I. H. Fichte, translated and edited by J. D. Morell, London 1860." — Translator's preface, p. XV sq.)

.... II. Ein zweiter Grund dies kleine Werk zur Uebersetzung zu wählen, war für mich der, es möchte überhaupt dem Interesse für Psychologie bei uns förderlich sein. Alle psychologischen Bestrebungen in unserm Vaterlande lassen sich so ziemlich auf zwei Parteien zurückführen. Die erste huldigt dem alten dualistischen Principe, welches Seele und Leib als zwei gesonderte Wesenheiten betrachtet, von denen jede ihre entgegengesetzten Eigenschaften und ihre besondere Natur und Entwickelung hat, die aber für eine gewisse Zeit einander angebildet werden von einer intelligenten Macht, welche von ihnen verschieden und weit über sie erhaben ist. Dies war der gewöhnliche Weg, den die schottische Schule in ihren psychologischen Untersuchungen einschlug, und zugleich darf man behaupten, dass dies geraume Zeit hindurch die verbreitetste und populärste Ansicht über diesen Gegenstand in unserm Vaterlande war.

Die wenig befriedigende Beschaffenheit dieser Theorie ist den Forschern längst klar geworden, besonders denjeni-

*) Vgl. vorstehende „Vorrede zur zweiten Auflage", S. XXIII.

gen, welche die Erscheinungen des Seelenlebens vom physiologischen Standpunkte betrachteten. Das feste Band zwischen Seele und Leib, die unablässige Wechselwirkung beider aufeinander, alles dies weist durch die unwiderleglichsten Thatsachen auf eine viel innigere und wesentlichere Einheit zwischen beiden, als obige Theorie voraussetzt. Infolge dessen hat eine zweite Richtung für eine Zeit lang sich geltend gemacht, besonders unter den am wenigsten mit Metaphysik sich befassenden Psychologen, die nämlich, alle Seelenerscheinungen als rein abhängig von physischen Bedingungen anzusehen und die Frage ganz beiseite zu lassen, ob es ein selbständiges Seelenwesen gebe, da dies eine an sich läppische (futile) und transscendentale Untersuchung sei.

Die Folge dieser Stellung der Parteien ist gewesen, dass die Psychologie von der einen Seite trivial und geistlos geworden ist, von der andern Seite aber in Wahrheit ganz dem Materialismus sich zugewendet hat.

Die dualistische Hypothese hat dies Schicksal erfahren, weil sie nichts vollständig erklärt und auf keines der Phänomene sich anwenden lässt, auf welche die Psychologie neuerdings im Fortschreiten ihrer physiologischen Studien aufmerksam geworden ist, sondern, indem sie ein Verzeichniss abstracter Geistesvermögen aufstellt, die wahrhaften Schwierigkeiten des Gegenstandes unberührt lässt. Dem gegenüber hat die materialistische Hypothese einen gewissen Grad von Vertrauen sich erworben, welches an sich ihr nicht zukommt, weil nur im Verhältniss zur Dürftigkeit der alten Doctrin ihre eigenen Leistungen als die wissenschaftlichern erscheinen konnten. Sie hat darum den Anspruch erhoben, die einzige Theorie von wissenschaftlichem Werthe zu sein, indem sie wenigstens mit den wirklichen Thatsachen sich beschäftigt. Ich brauche hierbei nur an die Phrenologen zu erinnern, ferner an die Schule von James Mill, besonders aber an die Schriftsteller über die Physiologie des Gehirns und an die neuern Bemühungen, ein vollständiges System der Psychologie darauf zu gründen, wie dies z. B. in den zahlreichen Abhandlungen von Alexander Bain geschieht, endlich an die viel schärfern und umfassendern Analysen von Herbert Spencer, um zu zeigen, wie weitverzweigt diese Schule geworden ist. Alle diese Schriftsteller,

obwol sie sich nicht zum Materialismus bekennen, betrachten gleichwol die Seelenphänomene als so nothwendig und so wesentlich aus physischen Bedingungen entspringend, dass hier in der That nur ein kleiner Raum für den Spiritualismus übrig bleibt.

Ich habe schon in einem frühern Werke („Elements of Psychology") gezeigt, dass wir keineswegs auf die Alternative beschränkt sind, welche jene beiden Systeme aufstellen, dass wir vielmehr eine gesonderte Existenz von Seele und Leib annehmen können, und gleichwol behaupten dürfen, dass die erstere den letztern vollständig durchdringe, ja das Formprincip desselben sei, durch welches er erbaut und der Beschaffenheit des Seelenwesens angepasst werde. Ebenso ist dort in Bezug auf den Ursprung unserer Vorstellungen gezeigt worden, dass wir weder die Theorie der angeborenen Ideen, noch die reine Erfahrungshypothese anzunehmen genöthigt sind, sondern dass wir die Seele mit ursprünglichen Instincten und Trieben (tendencies) begabt denken müssen, welche sich an der Wechselwirkung mit der Aussenwelt in einem regelmässigen Wachsthumsprocess zum Bewusstsein entwickeln.

Wir betrachten es als einen Umstand von nicht geringer Wichtigkeit, dass die gesammte Methode der Psychologie über den ganzen Standpunkt jener Alternative erhoben werde, von der ich sprach. Denn solange dieser Gegensatz besteht, können wir mit Bestimmtheit voraussagen, es werde zu keinem wahren Fortschritt kommen, sondern die Wissenschaft werde in wechselseitig sich aufreibenden Widersprüchen ihre Kraft vergeuden. Hier nun, meine ich, könnte die nachfolgende Abhandlung von einigem Nutzen sein. Fichte ist ein unerbittlicher Gegner des reinen Materialismus. Aber statt seine spiritualistischen Ansichten in die Luft zu bauen oder auf blosse Abstractionen zu stützen, verfolgt er streng den Weg der Erfahrung. Er sucht auf dem Wege der Induction die Thatsachen festzustellen und zeigt, dass dieselben, vollständig erwogen und durch das Licht der Analogien beleuchtet, welche die gesammte Natur uns darbietet, zu keinem andern Resultate als zu dem von ihm bezeichneten hinführen können. Wenn jemals in unserm Vaterlande ein wissenschaftlicher Mahnruf zur Ausbildung eines

vernünftigen Spiritualismus nöthig war, so ist dies heute der Fall. Noch einen Schritt weiter und die gegnerische Theorie des Materialismus wird, nachdem sie die geistigen Vorposten von allen Seiten überwältigt hat, den Hauptsturm auf die Festung selber wagen dürfen.

III. Ein anderer Grund, warum mir wünschenswerth schien, dies kleine Werk meinen Landsleuten darzubieten, liegt darin, weil es mit bemerkenswerther Klarheit den Einfluss nachweist, welchen psychologische Untersuchungen auf andere wichtige Fragen haben.

1. Fassen wir erstens die Frage über die Unsterblichkeit mit Selbstbewusstsein ins Auge. Es gibt zwei entgegengesetzte Ansichten über die Natur der Seele als geistigen Princips. Die eine Partei betrachtet die Seele einfach als Wirkung der allgemeinen und absoluten Vernunft, welche nur dadurch als individuelle erscheint, dass sie mit einem leiblichen Organismus verbunden und an ihn gefesselt ist. Nach dieser Ansicht ist wesentlich der Leib Grund der Individualität, während die Seele ein rein Unpersönliches und ihrer Natur nach Allgemeines ist, ein Theil der unendlichen Vernunft des Universums. Wenn dies richtig ist, so kann der Begriff einer individuellen Unsterblichkeit mit Bewusstsein schwerlich festgehalten werden. Dass die allgemeine Vernunft, in welche hier das Wesen der Seele hineinverlegt wird, unzerstörlich sei, versteht sich von selbst; aber mit der Auflösung des Körpers muss alles, was Individuelles und Persönliches an ihr ist, verschwinden und wieder in der Unendlichkeit sich verlieren, aus der es hervorgegangen ist, gleichwie eine Woge eine Zeit lang auf der Oberfläche erscheint, um dann für immer in der Unendlichkeit des Oceans zu verschwimmen, von der sie ja ein Theil ist.

Die andere Partei betrachtet die Seele als eine Reihe von Vorstellungsphänomenen, welche an die Nervenorganisation geknüpft und nur das Product ihrer Wirkungen sind. Auch hier, wenn die Existenz eines Nervenapparats als unerlassliche Bedingung für alle Seelenthätigkeit festgehalten wird, braucht nur diese Bedingung wegzufallen, um jede Fortexistenz der Seele mit einem Schlage unmöglich zu machen. Auch unter dieser Voraussetzung ist alle Hoffnung auf Unsterblichkeit unwiederbringlich verwirkt.

Ich weiss, man wird mir einwenden, dass die Thatsache der Unsterblichkeit uns ja durch ausdrückliche Offenbarung bekannt gegeben sei, und dass die göttliche Allmacht durch die Begriffe von Unmöglichkeit nicht beschränkt sein könne, welche wir festsetzen. Darauf erwidere ich, dass es nichts Anstössigeres und Verhängnissvolleres (unfortunate) für unsern Seelenfrieden gibt, als die Fälle, in welchen die Autorität der Offenbarung sich in Widerspruch setzt mit den klarsten Ergebnissen der Wissenschaft. Unser Glaube für sich ist nicht so stark, dass er über die Unterweisungen der Wissenschaft sich hinwegzusetzen vermöchte, wenn sie ihm entgegengesetzt sind, oder dass er auch nur sie gering achten könnte, wenn beide übereinstimmen. Wissenschaftliche Einsicht wird sich in die Länge immer stärker erweisen als blosser Glaube. Denn da wir die Wahrheit nicht im Widerspruch mit sich selbst denken können, so muss schliesslich unsere Ueberzeugung sich auf diejenige Seite neigen, welche die besten Gründe für sich anzuführen hat. Von mir selbst muss ich offen gestehen, dass meine eigene Ueberzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit unwillkürlich in dem Masse getrübt oder befestigt worden ist, je mehr sich mir auf wissenschaftlichem Wege der Begriff der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit der Seele von physischen Bedingungen bestätigte. Wäre ihre Abhängigkeit vollständig erwiesen, so begreife ich nicht, wie ein Kopf, der an logische Consequenz gewöhnt ist, den Glauben an Unsterblichkeit auch nur mit einigem Ernste festhalten kann.

2. Der Einfluss der Psychologie auf die Lehren des Theismus, namentlich in Beziehung auf die Persönlichkeit Gottes, braucht hier nicht näher besprochen oder erwiesen zu werden. Dieser Punkt ist schon ziemlich vollständig in unserm Vaterlande zur Sprache gekommen und er wird auf den folgenden Seiten seine weitere Beleuchtung finden. Noch wichtiger sind darum die Gesichtspunkte, welche Fichte von seiner Theorie aus über die Lehre von der göttlichen Vorsehung aufstellt. Die Gründe, auf welche er dabei sich stützt, müssen in der That zu den originellsten und anziehendsten Partien des ganzen Werks gezählt werden.

3. Es ist noch ein anderer Punkt, auf welchen Fichte

mit grossem Erfolg seine psychologischen Principien angewendet hat; wir meinen die sogenannten abnormen Phänomene unsers Seelenlebens.

Es gibt eine grosse Anzahl vielfach beobachteter und grossentheils unbestreitbarer Thatsachen, welche noch niemals in einem Systeme der Psychologie ihre Stelle gefunden, sondern als rein abnorme Erscheinungen beiseite gelassen worden sind. Dahin gehören nicht nur einige merkwürdige Erscheinungen des Traumlebens, sondern speciell der Somnambulismus, die Hallucinationen, die Vorgesichte, die seelischen Sympathien und Antipathien, der „Hypnotismus"*), das Hellsehen, die Geisterseherei und alle die andern verschiedenen Phänomene, welche man gegenwärtig mit dem Namen der „Mediumschaft" (mediumship) bezeichnet.

Was die letztgenannten Phänomene betrifft, so sind dieselben gegenwärtig in England wie in Amerika so epidemisch geworden, dass sie die Aufmerksamkeit eines Seelenlehrers wol auf sich ziehen dürfen. Mir selbst sind in den letzten Jahren diese Thatsachen mit hinreichendem Interesse entgegengetreten, um mich mit ihnen und ihrer Erklärung zu beschäftigen. Ich habe wiederholt Gelegenheit gehabt, die Künste des Geisterschreibens, Geisterzeichnens und aller andern Proceduren zu untersuchen, in welchen die Insassen einer andern Welt durch Vermittelung lebender Menschen angeblich sich uns offenbaren sollen. Das Resultat, welches für mich ausser allem Zweifel steht, hat mich diese Erscheinungen theils auf die gewöhnlichen, theils auf die verborgenern Kräfte der menschlichen Seele zurückführen lassen.

Zuvörderst muss ich frei gestehen, dass der Anspruch, ein Medium zu sein, nicht auf den Begriff eines vorsätzlichen Betrugs zurückgeführt werden darf. Mehrere Ursachen wirken dabei zusammen. Einerseits ist die natürliche Leicht-

---

*) Ich gestehe, den Sinn dieses Worts nicht genau wiedergeben zu können. Man könnte an das bewusstlose Traumhandeln der Nachtwandler während des Tiefschlafs denken, und dies, glaube ich, hat auch der Verfasser vor Augen gehabt. Doch finde ich, dass diese Zustände von den englischen Physiologen meist mit den Worten „lunatic" und „lunacy" bezeichnet werden, die freilich im allgemeinen auch „Verrücktheit" bedeuten. Anm. des Uebersetzers.

gläubigkeit des menschlichen Gemüths, welches ein prickelndes Gelüsten empfindet, mit der Geisterwelt zu verkehren, eine Hauptquelle zahlloser Formen des Aberglaubens geworden, die nach Völkern und Zeitaltern in den verschiedensten Gestalten wechseln. Vor allem ist dabei der Anreiz persönlicher Eitelkeit zu erwägen, welche durch den Wahn geschmeichelt, zu einem Organe für Geistermittheilungen ausersehen zu sein, insgeheim in dieser Art von Superiorität sich gefällt und so den heilsamen Argwohn des Selbstbetrugs schweigen lässt, welcher bei natürlichem Gemüthszustande die Oberhand gewinnen müsste. Dann sind es aber auch die staunenerregenden Thatsachen selbst, welche Erzeugnisse eines Bewusstseins zu sein scheinen, indem sie Gedanken und Empfindungen ausdrücken, während doch der eigene Wille der Person keinen bewussten Antheil daran hat. Dergleichen Erscheinungen müssen jedem, welcher die vorbewussten Kräfte der Seele, dies neue Kapitel der Psychologie, noch nicht kennt, allerdings so fremdartig und unentwirrbar vorkommen, dass jener Selbstbetrug, mit den schon erwähnten Gründen zusammengehalten, sich vollständig erklären lässt. Von der andern Seite bin ich ausser Stande zu behaupten, dass alle geistige Verbindung unsers gegenwärtigen Daseins mit einem höhern, entwickeltern, eine Unmöglichkeit sei, und wirklich mag es einzelne wohlbezeugte Thatsachen geben, welche nur diese Erklärungsart zulassen. Aber es geschieht nur zu leicht von Leuten, die zu abergläubischen Vorstellungen geneigt sind, dass sie Thatsachen, bei denen ganz andere Agentien im Spiel sind, blindlings auf jene Analogie übertragen.

So viel über einige der Ursachen, welche den Glauben an eine Mittlerschaft mit dem Jenseits herbeigeführt haben. Was die Thatsachen selbst betrifft, so fällt die weit überwiegende Zahl derselben so offenbar unter die Kategorie vorbewusster und instinctiver Seelenthätigkeit, dass niemand, der diese Sphäre des Seelenlebens mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet hat, nur einen Augenblick anstehen wird, sie in jenen Erscheinungen wiederzuerkennen. Die Personen, welche aus der Geisterwelt her sich uns manifestiren sollen, sind entweder historische Charaktere oder Persönlichkeiten, welche mit dem Medium in unmittelbarem

Verhältniss gestanden haben; was beides ganz offenbar aus den selbsteigenen Gedanken und Wünschen unserer Seele eingegeben wird. Auch der Inhalt solcher Mittheilungen entspricht genau der Vorstellung, welche das Medium über den Gegenstand in sich ausgebildet hat oder die ihm von seiner Umgebung suggerirt wird. Ich habe beständig beobachtet, dass der Seher den Stempel seiner Individualität allem aufdrückt, was er für ein Geisterdictat ausgibt. Dagegen erscheint die Individualität derjenigen Person, von der die Mittheilung ausgegangen sein soll, entweder gänzlich verwischt oder sie zeigt sich als eine schwächliche Nachäfferei. Wer wird glauben, dass Dichter, die mit aller Frische und mit allem Wohllaut des Verses auf Erden geschrieben, aus dem Jenseits in den gemeinsten Knittelreimen mit uns verkehren sollten? Oder um auf eine andere Art von Phänomenen zu kommen: wer könnte es für möglich halten, dass die grossen Maler Deutschlands und Italiens jetzt den Sterblichen die Hand führen sollten, um eine Caricatur zu zeichnen, die in Gedanken und Ausführung nicht die geringste Spur ihres ursprünglichen Talents an sich trägt?

Wenn dagegen die Person, welche sich für ein Medium hält, eine poetische Ader hat, so wird sie ohne Zweifel in der durch ihren Zustand herbeigeführten unwillkürlichen Erregung etwas wahrhaft Poetisches produciren können; ist sie ein wahrhafter Künstler, so wird ihr gelingen, eine schöne und edel gebildete Gestalt zu zeichnen; hat sie philosophische Anlage, so kann sie unbewusst einige Edelsteine philosophischer Gedanken ausstreuen u. s. w. Niemals aber wird man in solchen Inspirationen etwas finden, was nicht schon potentiell in ihrer geistigen Anlage oder in ihren Culturverhältnissen gelegen hätte. Ich habe den Process des Geisterschreibens und -Zeichnens von den allerersten Nervenzuckungen an, mit denen er beginnt, bis zu seinen entwickeltern Formen verfolgt, und glaube versichern zu können, dass das Ganze für den Psychologen eine ebenso verständliche Leistung der unwillkürlich und vorbewusst wirkenden Seelenthätigkeit ist, als das Schreiben eines gewöhnlichen Briefs das Resultat der bewussten und freien.

Fichte ist meines Wissens der erste wissenschaftliche

Psycholog, der diese abnormen Phänomene in Betracht gezogen und ihnen eine Stelle in seinem psychologischen Systeme angewiesen hat. Es war in der That hohe Zeit, dass sie einer wissenschaftlichen Kritik unterworfen wurden, in der die Bedingungen jeder einzelnen Thatsache genau erforscht und ein allgemeines Gesetz aufgesucht würde, nach welchem die verschiedenen Arten jener Phänomene von einander zu sondern und die verborgenen Ursachen derselben zu erwägen seien. In diesem kleinen Werke wird man die Grundlinien und Anfänge einer solchen Theorie finden, nicht auf abstracte Begriffe gegründet, sondern auf positive Thatsachen, natürliche Analogien und anerkannte psychologische Lehrsätze. Ein Ziel jedenfalls wird durch diesen Versuch erreicht, dass nämlich die ganze Masse jener höchst verschiedenartigen Phänomene nicht mehr auf einen Haufen geworfen werden, als flössen sie ganz nur aus einer und derselben Quelle; dass vielmehr, solange natürliche Ursachen zur Erklärung hinreichen, diese in ihrer Wirkung anerkannt werden müssen und dass erst dann die Hypothese einer wirklichen Seeleneingebung zugelassen wird, wenn der Charakter der Thatsache dies kategorisch fordert.

IV. Ich habe nunmehr die Hauptgründe meiner Vermuthung angegeben, das gegenwärtige Werklein könne auch für englische Leser von Interesse sein. Dabei habe ich aber noch ein Motiv von etwas persönlicherer Natur, welches ich nicht ganz übergehen darf. Schon lange bin ich überzeugt, dass das Hauptinteresse der Philosophie gegenwärtig auf psychologische Untersuchungen gerichtet sei. In unserm eigenen Vaterlande sind fast alle Leistungen, welche auf etwas dauerndern Werth für die philosophische Literatur Anspruch machen, in dieser Richtung thätig. Die Bestrebungen der Physiologie haben zu dieser Richtung noch mehr beigetragen, und niemand wird die Abhandlungen eines Dr. Carpenter, Laycock, Noble, Dunn und Forbes-Winslow, nebst denen von Sir H. Holland und Sir B. Brodie lesen können, ohne von den Fortschritten in diesem Gebiete sich zu überzeugen. Diese physiologischen Forschungen haben nun auch zu verschiedenen Versuchen geführt, den ganzen Umfang der Psychologie auf dieser neuen Grundlage zu behandeln; die zahlreichen Werke der Herren

Bain und Robert Spencer, deren wir schon oben gedachten, sind ein Beispiel dafür; und sicherlich verdanken wir diesen Männern (besonders dem letztern) viele neue Gesichtspunkte über die Natur und die Entwickelung unsers Seelenlebens. Währenddessen haben in Deutschland die Schulen von Herbart und Beneke von ganz andern Ausgangspunkten her und nach einer andern Methode die Psychologie neu zu bilden versucht. Ihre Leistungen bilden ein neues und höchst wichtiges Kapitel in der Geschichte der neuern Psychologie. Dazu fügen wir noch die hier gepflogenen Untersuchungen über die unbewusste Region der Seelenthätigkeit, durch welche wir in den Stand gesetzt werden, viele der verborgenern Gesetze des Geistes fast mit der Genauigkeit einer physikalischen Wissenschaft zu bestimmen.

Nach diesen Erklärungen kann ich endlich des vierten persönlichen Grundes erwähnen, weshalb ich dieses Werk dem englischen Publikum in die Hand gebe. Schon lange ist es eine meiner Lieblingsbeschäftigungen gewesen, die verschiedenen Fäden der psychologischen Untersuchung zu vereinigen, ihre Resultate zu vergleichen und aus dieser Vergleichung wenigstens den Anfang zu einer Neugestaltung der Psychologie auf breitern und tiefern Grundlagen anzubahnen, als dies bisher in unserm Vaterlande versucht worden ist. Ich würde es nicht wagen, diesem Vorsatze nachzuhängen, der manchem vielleicht anmassend dünkt, wenn ich mich nicht überzeugt hätte, dass die Zeit gekommen sei, einen solchen Versuch zu wagen, indem ein Kenner aller der Untersuchungen, wie sie die letzten 15 — 20 Jahre gebracht haben, sich davon überzeugen muss, dass sie alle auf ein umfassendes System hindrängen, dessen Umrisse stets deutlicher erkennbar werden.

Indem ich nun das Fichte'sche Werklein veröffentliche, hege ich die stille Hoffnung, es möge Veranlassung werden die Aufmerksamkeit meiner Landsleute auf die tiefern psychologischen Fragen zu leiten, welche ich seinerzeit vollständiger zu erörtern und erschöpfender zu begründen hoffe. Um dies Ziel zu erreichen, hielt ich es der Mühe werth, den regelmässigen Gang meiner psychologischen Studien auf einige Zeit zu verlassen und diese „Bekenntnisse“ als eine Art von Fühler in die Oeffentlichkeit vorauszusenden. . . .

Der Schlüssel zu allem, was das Charakteristische dieses Werks ausmacht, ist die Lehre von den vorbewussten Seelenwirkungen. Der gewöhnliche in der Psychologie geltende Lehrsatz ist der, dass die eigentlichen Seelenthätigkeiten nur bewusster Natur sind und dass alles, was in der Seele unbewusst vorgeht, wenn es auch von geistiger Beschaffenheit ist, dennoch aus irgendeiner äusserlichen Quelle und nicht aus der Seele selbst seinen Ursprung nimmt. Diese Lehre, dass die Gebiete der Intelligenz und des Bewusstseins durchaus denselben Umfang haben, ist in den letzten Jahren in verdiente Misachtung gerathen. Sir W. Hamilton hat schon vor vielen Jahren den Satz begründet: dass ein unbewusster (latent) Gedankenprocess ununterbrochen und mehr oder weniger energisch in der Seele stattfinde. Dieselbe Thatsache hat Dr. Carpenter mit der Bezeichnung „bewusstloser Hirnthätigkeit“ (cerebration) belegt. Dr. Laycock hat sie unter die allgemeinere Kategorie der Reflexthätigkeiten gebracht und gezeigt, dass bei dem Menschen wie bei den Thieren eine unendliche Mannichfaltigkeit von Handlungen auftrete, welche man als Reflexwirkungen des Hirns bezeichnen kann. Fast alle neuern deutschen Psychologen, besonders Carus und die Herbart'sche Schule, haben diese Lehre immer vollständiger entwickelt. Wir können die Lehre von dem vorbewussten Seelenleben daher als eine durch Thatsache und Theorie bereits begründete betrachten.

Die Erscheinungen unbewusster Intelligenz kann man zunächst an den bewundernswürdigen Instincten der Thiere erkennen. Hier begegnen uns Absicht, Vorbedacht, Berechnung, Kunde, Geschick, Wahl passender Mittel für die Zwecke, ohne doch, soweit unser Urtheil reicht, eine freibewusste Thätigkeit ihrer Intelligenz dabei annehmen zu können. Einige schreiben diese Erscheinungen der directen Einwirkung des göttlichen Geistes auf den thierischen Organismus zu. Allein sie bedenken nicht, dass diese Theorie, wenn man Ernst mit ihr machen wollte, alle Nervenwirkung, im Menschen wie im Thiere, auf eine göttliche Thätigkeit zurückführen müsste, wodurch wir an der Klippe des entschiedensten Pantheismus scheitern würden. Die einzig mögliche Erklärung dieser Erscheinungen ist die, dass ein Prin-

cip (law) der Intelligenz der thierischen Natur eingeprägt sei, welches blind (d. h. vorbewusst) in ihm wirkt und so seine Zwecke noch sicherer erreicht, als wenn das Thier durch bewussten Willen geleitet würde.

Wenden wir uns von den Thierinstincten zum Menschen und zum Baue der menschlichen Gestalt, so begegnen uns hier die sichtbarsten Beweise der Wirkung vorbewusster Intelligenz. Irgendein intelligentes Princip muss hier vom ersten Momente der Körperbildung an wirksam sein; denn indem bereits in diesem ersten Momente ein fester Typus fixirt wird, welcher im ganzen folgenden Leben sich nur weiter entwickelt, ist undenkbar, dass jenes Princip erst später zu dem Leibe hinzutrete oder äusserlich mit ihm verbunden werde. Wir können aber auch hier ebenso wenig sagen, es sei eine directe Wirkung der Gottheit, die jede einzelne Zelle baut, jedes Atom anordnet und jeden individuellen physiologischen Process in Bewegung setzt, als wir vorher in den Wirkungen des Nervensystems, in den Reflexactionen oder in den Sinnenempfindungen einen Act der Gottheit sehen konnten. Beide Reihen dieser Processe, in denen die ganze Summe der Lebensthätigkeiten besteht, voneinander zu trennen, den einen Theil einer göttlichen Dazwischenkunft, den andern aber den Wirkungen einer individuellen Seele zuschreiben, wäre eine reine Absurdität.

Wir werden damit auf die Hypothese zurückgeführt, dass der Funken der göttlichen Intelligenz, welcher die menschliche Seele bildet, von Anfang an bewusstlos in uns thätig sei. Die blosse Thatsache, dass Lebenskraft, Nervenkraft und Geisteskraft unauflöslich verbunden sind, muss uns beweisen, dass sie in ihrer Wurzel identisch seien. Wir können demgemäss mit Schelling behaupten, alle physischen Thätigkeiten und Lebensäusserungen seien nur unbewusstes Denken; und nur durch den natürlichen Verlauf der Entwickelung komme die Seele aus dem ursprünglichen unbewussten Zustande in den höhern Zustand des Selbstbewusstseins und Wollens. Diese vorbewusste Intelligenz treffen wir aber nicht nur, wie sie die Organe unsers Körpers gestaltet, sondern wie sie uns auch zu ihrem Gebrauche hinleitet; sie zeigt sich abermals in den verschiedenen Phänomenen der Reflexactionen, in der wunderbaren Anstelligkeit

der Instincte, in der Ausbildung der Gewohnheiten, in dem geistig Charakteristischen, wodurch die Individualitäten sich kennzeichnen, von dem wir wohl wissen, dass es völlig unwillkürlich und unreflectirt ist; und allerletztens in den höchsten Aufschwüngen des Genius, dessen Eingebungen stets aus der bewusstlosen Region des Geistes emporsteigen.

Aus diesem allen folgern wir zweierlei: 1) dass ein jeder Mensch in Wahrheit individuelle Substanz ist, welche von den höchsten Bethätigungen ihres Wesens abwärts durch alle Mittelregionen ihres bewussten und unbewussten Daseins bis zu den ersten physiologischen Processen sich herab erstreckt, durch welche sie ihren Körper formt und sich anbildet; 2) dass unsere bewusste Intelligenz aus einem Substrate unbewusster Geisteskraft sich erhebt, welches ursprünglich schon und unabhängig von jeder Willkür in uns thätig ist u. s. w.

(Das Uebrige der „Vorrede" enthält noch einige empfehlende und apologetische Bemerkungen über unser Werk, für welche wir dem Uebersetzer zum höchsten Danke verpflichtet sind, die aber für den deutschen Leser kein Interesse haben können und die wir daher übergehen.)

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



WIDENER LIBRARY

Harvard College, Cambridge, MA 02138: (617) 495-2413

If the item is recalled, the borrower will be notified of the need for an earlier return. (Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.)

Thank you for helping us to preserve our collection!